أحمد الشيخ

من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب

حوار الاستشراق



رودنسون	ارنالديز	أركون
شارليه	شيفاليه	تويني
لاكوست	فييل	شبل
بورجا	جوليفيه	تييه
ديجر	هوجز	جاكمون
لاريليسكو	جونزاليس	فوركاد

المركز العربي للدراسات الغربية

حوار الاستشراق

أحمد الشيخ

من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب

حوار الاستشراق

بيرك	ردونسون	ارنالديز	أركون
ميكيل	شارنيه	شيفاليه	توبي
طوميش	لاكوست	فييل	شبل
كاريه	بورجا	جوليفيه	تييه
لولون	ديجو	هوجوز	جاكمون

باريليسكو جونزاليس فوركاد

المركز العربي للدراسات الغربية

الكتاب : حوار الاستشراق

الكاتب : أحمد الشيخ

الطبعة الأولى: يناير ١٩٩٩

رقم الايداع : ٩٩/٣٠٠٥

الناشر : المركز العربي للدراسات الغربية

المدير المسئول: أحمد الشيخ صلاح الشيخ

العنوان : الالف مسكن ممر (٤) فيلا ١٣٧ (ب)

الغلاف : كامل جرافيك

الإخراج الداخلي : المركز العربي للدراسات الغربية

تقديم الكتاب

أصبح من الشائع والمألوف، في كثير من العواصم العربية والإسلامية، إقامة المؤتمرات والندوات، بصورة شبه دورية، للرد علي شبهات ودعاوى المستشرقين، وإعداد الكتب والمجلات والدراسات والمقالات والبرامج الإذاعية والتليفزيونية، لدحض وتفنيد أقوالهم ومزاعمهم. لكن الأمر المثير للدهشة والحيرة، لمن يتابع تفاصيل ومسارات النقد الموجه للاستشراق، أنه يتناول، في مجمله، آراء لبعض المستشرقين من القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وقلما تطرق، هذا النقد، للأجيال الجديدة من المستشرقين، بإستثناء بعض الإشارات أو الفقرات العابرة هنا أو هناك.

كيف نفسر هذه المفارقة الغريبة، المتمثلة في استمرار نقد ما انتهي في عالم الاستشراق ونسيان ما هو قائم اليوم؟ كيف تجمد نقد الاستشراق عند لحظة زمنية لم يعد لها وجود إلى حد كبير، في مجال الدراسات الاستشراقية؟! هل لم يغير الاستشراق، طوال قرنين أو أكثر، من مجالاته ومناهجه وصوره بحيث يستوجب ثبات النقد الموجه إليه؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما هي المبررات التي تدفعنا، باستمرار ، إلى نقد نماذج لاستشراق لم تعد قائمة، وننسي، أو نتناسي، الاستشراق الجديد؟

هل نقول أننا، في ثقافتنا العربية والإسلامية، لانواكب، بصفة عامة، المعرفة المنتجة في عواصم الغرب، وأننا نتحصل عليها، بعد فترة من الزمن، تطول أو تقصر، ودون إلمام دقيق بطبيعة هذه المعرفة، التي نأخذ منها القشور، في اغلب الأحيان. وأن هذا الأمر يشكل ظاهرة عامة لدينا في مجالي معرفتنا بعالم الاستشراق ومناهجه وانتاجه، كما في غيره من مجالات المعرفة الأخرى المتطورة في مراكز الغرب الكبرى.

أو هل نقول أن مصدر، أو أحد مصادر، تأخر معرفتنا بالاستشراق الجديد يرجع إلى أن نقد الاستشراق لدينا، قد بدأ، بصورة رئيسية، من منظور إسلامي، بالمعني المحدد للكلمة، وذلك لأسباب عديدة، بطبيعة الحال، وإن كان أكثرها بروزاً هو الصراع العقائدي، ودفاع مفكري الإسلام عن شخصية النبي محمد صلي الله عليه وسلم وعقائد الإسلام الكبرى، وذلك في الفترة التي اظهر فيها الاستشراق الغربي عداءً سافراً لكل ما هو إسلامي وبأساليب تصل، في أحيان كثيرة، إلى درجة العنصرية. وأن هذا العداء قد ترك بصمات واضحة لاتنمحي من الذاكرة العربية والإسلامية، بحيث تجعلها تتذكر دائماً هذه المزاعم والافتراءات، علي الرغم من تقادم الزمن عليها، وعلي الرغم من أن الاستشراق الجديد قد غير من ملامحه ومن مناهجه ومن أدواته وطرق انتشاره.

لكن إذا كان استمرار النقد، اليوم، لنفس نماذج الاستشراق القديم، والتي تم انتقادها من قبل مراراً، هو السمة الغالبة علي النقد المنطلق من منظور إسلامي، بالمعني المحدد للكلمة، لدي اجيال متعاقبة من النقاد المسلمين بدءاً من كتابات مصطفي السباعي في "الاسلام والمستشرقون". وعبدالجليل شلبي في "الاستشراق والمستشرقون"، ومحمد البهي في "الفكر الاسلامي وصلته بالاستعمار الغربي"، وسيد ابو الحسن الخليلي(*)، وغيرهم من نقاد الاستشراق المعاصرين فماذا يكون عليه الحال لدي الذين ينتقدون الاستشراق من منظور غير إسلامي؟

ماذا نجد، في ساحة نقد الاستشراق، للذين يمارسون هذا النقد من منظور "علماني"؟! هل نجد تغييراً كبيراً؟ هل تجاوزوا النقد الاسلامي، الذي صب نيران نقده علي الاستشراق القديم فقط؟ هل وجهوا اهتماماً كبيراً إلى هذا الاستشراق الجديد، بحكم أنهم أكثر "حداثة" وأكثر معايشة لما ينتج في ميادين المعرفة المختلفة بالغرب؟

(*) ينظر البعض إلى سيد ابو الحسن الخليلي علي انه صاحب اولي الدراسات التي كان لها صدي كبيراً في نقد الاستشراق خارج العواصم العربية حيث قدم في مؤتمر جامعة آن اربور عام (١٩٦٧) نقداً شديداً لظاهرة الاستشراق بوصفها ظاهرة أوروبيه محضة، ولاتمثل تحت اسم الموضوعية العلمية سوي رؤية اوربية مركزية للشرق كما أدان مناهج البحث المطبقة في مجال الدراسات الشرقية التي تعمل بوعي، بدرجة أكثر أو أقل، علي استمرار السياسة الاستعمارية للغرب. انظر كتاب "الشرق وأزمة الغرب". إحسان ناراجي، دار انتنت الفرنسية (١٩٧٧)، ص ١٥٧.

الغريب في الأمر، والمثير للحيرة اكثر مما سبق، أن هذا الاستشراق الجديد لم يجد المساحة النقدية التي يستحقها ضمن الكتابات الرئيسية لأعلام النقد "العلماني" للاستشراق، فإذا نظرنا، علي سبيل المثال لا الحصر، إلى دراسة انور عبدالملك الشهيرة "الاستشراق في أزمة" (١٩٦٣)، وكتاب أدوارد سعيد عن "الاستشراق" (١٩٧٨) ثم نقد هشام جعيط لسيكولوجيا الاستشراق في كتابه "أوروبا والاسلام" (١٩٧٨)، وكذلك حسن حنفي في نقده لمناهج الاستشراق في كتابه "التراب والتجديد" (١٩٨١)، إذا نظرنا إلى اعمال كل هؤلاء لن نجد معرفة حقيقية عن كتابات وأعلام الاستشراق الجديد.

ربما يجد القارئ بعض الإشارات العابرة عن جاك بيرك واندريه ميكيل ومكسيم رودنسون في دراسة انور عبدالملك، وربما يجد كذلك بعض الإشارات السريعة لهم في كتاب إدوارد سعيد، لكن دون أن يتجاوز هذا الأمر نطاق الإشارات العابرة، ودون أن نجد صورة شاملة عن حركة هذا الاستشراق الجديد وأجياله ومدارسه ومناهجه وإلي أي مدي إنفصل، في اعماله، عن الاستشراق القديم، وفي أي المجالات؟ ولدي من حدثت قطيعة بارزة شكلت تحولاً حاسماً في الرؤية والتوجه والمناهج المطبقة في ميادين البحث؟

في هذا الاطار نجد أن النقد الاسلامي والنقد العلماني للاستشراق يتفقان، رغم مابينهما من اختلافات كثيرة في الموقع والرؤية، علي تجاهل الاستشراق الجديد، ولم يمنحانه المساحة النقدية الملائمة للدور الذي نهض به في العقود الاخيرة من هذا القرن.

نحن أمام نقد للاستشراق، في ثقافتنا العربية والإسلامية، قد وصل بالفعل إلى مرحلة بعيدة المدي، وصار علي جدول كثير من الباحثين والسياسيين العرب والشرقيين، الذين ينتمون إلى مواقع واتجاهات فكرية وسياسية مختلفة، لكننا لم نسمع داخل الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة عن هذا الاستشراق الجديد، ولم يأخذ من اهتمامنا ونقدنا ما أخذه الاستشراق القديم.

وبما أن نقد الاستشراق لم يعد يقتصر علي تفنيد آراء بعض المستشرقين المتعصبين أو إظهار العلاقة الخفية بين سلطة الاستشراق وسلطة السياسة المباشرة، وصار يحمل معه توجهات لها ملامحها البارزة وآثارها في رؤيتنا للاخرين ولأنفسنا في آن معاً، ولما يتضمنة كذلك من ابعاد

تؤثر في حاضر المجتمعات العربية ومستقبلها، شعرنا بالحاجة الماسة لتقديم معرفة دقيقة، قدر الامكان، عن هذا الاستشراق الجديد، ووجدنا الطريق إلى ذلك، في النقد المباشر أو الحوار المباشر مع اقطاب هذا الاستشراق.. ربما تكون هناك مداخل أخرى لهذه المعرفة تنتظر أن ينهض بها غيرنا.

وبحكم وجودي في العاصمة الفرنسية، اكثر من عشرين عاماً متواصلة، أردت أن أدفع بهذا النقد إلى مرحلة اعمق وانضج، من خلال التنقيب المباشر في اعماق هذا العالم الداخلي للمستشرقين، وتقديم، عبر هذا "الحوار النقدي" معهم، "المسكوت عنه"، في الوقت الذي اعطي فيه أيضاً، للمرة الاولي، في حدود ما أعلم، "الحق في الكلام" لكوكبة هامة من المستشرقين المعاصرين، وليس الاموات! كي يقدموا انفسهم ومناهجهم وأعمالهم، ويدافعوا، أو يؤكدوا الانتقادات الموجهة اليهم من خلال حوار لم تنقصه الجرأة، ولم يعرف مناطق محظورة التناول.

ففي مواجهة انتشار وتزايد "سوء الفهم" الغربي في رؤية مجتمعاتنا، ذهبت لاجراء حوار بالمعنى الحضاري للكلمة مع اقطاب الاستشراق الفرنسي المعاصر، والذين لهم صلة بصورة أو اخري، بالطريقة التي يكون بها الغرب أحكامه وتصوراته عن الشرق. وكان الهدف من إجراء الحوار هو أن نستمع إلى الطريقة التي يكونون بها احكامهم وتحليلاتهم أثناء دراسة مجتمعاتنا. كنا نريد أن نفهم هذا العالم الداخلي للاستشراق وان نفسح لهم مجال التعبير عن آرائهم قبل أن ننتقدهم ونكشف عن مساوئهم وعن قصور بعضهم في ادراك حقيقة مجتمعات الشرق. كنا نسألهم أسئلة بسيطة ومزعجة في ذات الوقت: كيف بدأ اهتمامهم الحقيقي بالشرق؟ ماهي مصادر معرفتهم ببلدان هذا الشرق؟ هل يجيدون لغاته؟ ولماذا هذا الاهتمام؟؟ وماهو المنهج أو المناهج التي يعتمدون عليها في تكوين صورتنا وتقديمها لمواطنيهم؟ ثم ماهي رؤيتهم للنقد الذي يتعرضون له داخل ثقافتهم وداخل الثقافة العربية والإسلامية في آن معاً؟

كنا نطرح أمامهم، وبصورة مباشرة، الكثير من التصورات والاحكام غير الدقيقة والظالمة التي نتابعها يومياً، فكانوا يقولون لنا: عليكم أن تفرقوا بين ماتذيعه وسائط الإعلام وبين ماتنتجه مراكز الأبحاث والجامعات، وكانوا يقولون لنا أيضاً أن اخطاء الاستشراق ليست جريمة، وأن الحصيلة النهائية لإنتاج المستشرقين هي حصيلة إيجابية علي رغم مافيها من هنات وسلبيات.

كما أن كثيراً من هؤلاء المستشرقين، بعد أن دافعوا عن إنتاج الاستشراق، مع اعـــتراق، مـــن جانبهم، بأن اجهزة الاعلام تضخم أحيانا بعض الأحداث والصور، انتقلوا في حوارنا معهم مـن مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم، وبدأوا يسألوننا: وماذا عنكم؟ لماذا لايوجد استغراب بمعـنى دراسة علمية من الشرق إزاء الغرب ؟ ولماذا هذه الدراسات محدودة إذا ماقورنت بما أنتـــج الغرب عن الشرق من ابحاث ودراسات تجلت في ميادين مختلفة؟ لماذا تتحدثون عن (سوء فـهم) الغربيين لكم ولاتتحدثون عن (سوء فهم) الشرقيين لنا؟ وكان بعضهم يطرح هذه التســاؤلات بصورة جادة وصادقة، كما كان هناك من يطرحها باستعلاء وبعنصرية لاتعرف كيف تخفـــي عورتها، بل كان هناك من يري اننا لم نعرف كيف ندرس واقعنا ومحيطنا الخاص، وإذا نجحنا في ذلك فإن هذا النجاح يعود فقط لما استوردناه من الغرب.

وفي الحقيقة لم يكن اهتمامي بالاستغراب منفصلاً عن اهتمامي بالاستشـــراق والمستشـــرقين، فالارتباط بينهما يتجاوز مجرد التماثل في الاشتقاق اللغوي ليذهب ابعد من ذلـــك. ومعرفـــتي بالاستغراب نبعت من الضجة التي أثارها برنارد لويس في كتابه الشـــهير "كيـــف اكتشـــف المسلمون أوروبا؟"، وهو يعيب، في هذا الكتاب، علي العرب والمسلمين عدم تطلعهم نحو معرفة الآخر، وهي الفرضية التي حاول اثباتها، من خلال قراءة خاصة للتاريخ الاسلامي حتى أواخـــر القرن الثامن عشر. وكان لهذه الفرضية، مع صدور الكتاب، صدي كبيراً في الاوساط الجامعية، ثم انتقلت من المستوي الاكاديمي إلى المستوي الاعلامي.

وكانت إجاباتنا، في هذا الحوار، أننا لدينا فعلاً محاولات للاستغراب لايمكن إنكارها أو التقليـــل من شأنها، وان هذه المحاولات كانت تشكل بداية موفقة في زمن الشيخ رفاعة رافع الطـــهطاوي في مصر، وقبله في تركيا السفير العثماني محمد افندي في فرنسا عام (١٧٢١) حيث ألف كتابـاً في الاستغراب هو "جنة المشركين" سجل فيه عادات وتقاليد وجغرافية المجتمع الفرنسي كمــــا درس انظمته الإدارية والسياسية والفكرية، وقبلهما اثبت العرب والمسلمون في كتب الرحـــلات دراساتهم العميقة للشعوب الأخرى، ولعل ابرز دراسة متعمقة لعقيدة وعادات شعوب الهند هي ما قدمة البيروني.

لكن، في الفترة الحديثة، وعندما بدأ الغرب يكشر عن أنيابة الاستعمارية، كانت محاولاتنا في الاستغراب تتم في ظروف صعبة ومعقدة جسدها اخطر ظواهر العصر الحديث، وأعني المظاهرة الاستعمارية. إذ كان علي كتاب وباحثي ومفكري هذه الشعوب المقهورة أن يقدموا دراسات وصوراً عن الغرب الذي يحتل اراضيهم وثرواهم. وبالتالي كان لدينا استغراب عندما لم يكن هناك استعمار، وكان لدينا استغراب مناضل عندما وجد كتابنا ومفكرونا الهم يعدون دراسات عن هذا الآخر الجاثم فوق صدورهم، فالسياق الذي جري فيه الاستشراق لم يكن هو ذاته السياق الذي جري فيه الاستغراب ولايعقل أن نطالب القاتل والضحية بنفس الشيء.

ومن جهة ثانية، قلنا في هذا الحوار، أن ظاهرة عدم وجود "دراسات شرقية" عن الغرب تعادل دراسات الغرب عن الشرق لايمكن أن تبحث في اطار "لامبالاة" الشرقيين بل في نطاق العلاقة المريضة تاريخياً بين الغرب والشرق، بين الشمال والجنوب. وهنا يمكن أن نكتشف أن ممارسة الغرب الاستعمارية لم تقتصر فقط علي الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية بل امتدت ، وهذا هو الاخطر، إلى الجوانب الثقافية والروحية. فإذا كان هناك من يتساءل بإخلاص عن أسباب عدم وجود استغراب في مقابل الاستشراق فإن عليه أن يعود للتراث الاستعماري الذي ترك البلدان الشرقية في حالة عجز بنيوي علي مختلف الاصعدة ومنها مجال الدراسات العلمية التي من المفروض أن تجسد رؤية الشرق للغرب. فهناك قطاع كبير من الباحثين العرب والشرقيين بحكم هذا التراث الاستعماري وبحكم تكوينهم اللغوي والثقافي صاروا باحثين غربيين علي غرار المستشرقين الغربيين، علي مستوي اللغه والشعور والمناهج وبالتالي لايمكن أن يقدموا صوراً شرقية عن الغرب، ومايقدمونه من دراسات لايمكن أن يكون رؤية الشرق للغرب بل رؤية الغرب لذاته لكن بصورة شاحبه وممسوخه. كيف نطلب إذاً من هؤلاء "المستشرقين العرب"(*) أن يقدموا صوراً شرقية عن الغرب وهم غربيون اكثر من المستشرقين الغربيين أنفسهم؟

(*) دراسة نشرت لي تحت هذا الاسم بجريدة الوطن الكويتيه في عددي ٧، ١٤ مارس ١٩٨٥.

أهم يمثلون حضوراً مقنعاً للغرب في الصورة التي يرسمها الشرق عن الغرب، وكما يريد هذا الغرب أن ندرك. فلا هم قادرون علي دراسة الغرب من خارجه ولا علي دراسة الشرق من داخله. وكان علي الغربيين، بالاحري، أن يعترفوا بحق الاختلاف لهؤلاء الباحثين(*)؟!

عندما حاولنا أن نجيب عن سؤال : لماذا لا يوجد استغراب؟ ، لم يكن ذلك، من جانبنا، تبريراً للمعوقات الداخلية التي تمنع ازدهار رؤى ودراسات وطنية عن واقعنا وعن الغرب أيضاً. لذلك احتفظنا من هذا الحوار مع المستشرقين الفرنسيين بهذا السؤال، وقررنا طرحه على عدد من الكتاب والمفكرين والأدباء العرب الذين يمكن النظر اليهم، بشكل أو بآخر، بأهم على صلة بالصورة التي نعدها عن الغرب. فكما حاورنا المستشرقين عن "سوء الفهم" السائد فى ادراك الشرق، نقلنا الكرة الى ملعب من يمكن أن نطلق عليهم، تجاوزاً، المستغربين وتحدثنا معهم عن سوء الفهم السائد في إدراكنا للغرب منذ فجر النهضة العربية الحديثة وحتى اليوم؟ ما الذى تغير في هذا الإدراك ؟ أين نجحنا وأين أخطأنا ؟ ولماذا لا يوجد استغراب عربي. وهل هو ضرورى اليوم؟ ثم ما هى مسؤولية الغرب ذاته فا ادراكنا له على هذا النحو؟ هل كان يريد حقاً أن نفهمه ونستوعب ما هو جيد فى حضارته أم كان يريد فقط أن يصدر لنا أسوأ بضاعته؟ وما الذى يدفع الغرب اليوم الى الاهتمام الجاد والصادق بالشرق ومساعدة بلدانه على الخروج من مأزق التنمية المتدهورة؟ هل يلعب الدافع الأخلاقى والإنساني دوراً هاماً فى هذا الشأن ؟ باختصار كيف نخرج من المأزق الحالى لعلاقة الغرب بالشرق أو الشمال بالجنوب. وهل هناك خطوات عملية قريبة توضح ملامح الخروج من هذا التعايش بين الثقافة الغربية باتجاهاها ومدارسها ومعاييرها وبين الثقافة الشرقية بمدارسها المتنوعة(**)؟

(*) مقال لي نشر بصحيفة "لوموند" الفرنسية عدد ١٠ مايو ١٩٨٥ تحت عنوان: المستشرقون الجدد أو لماذا لايوجد استغراب.

(**) هذه التساؤلات الرئيسية التي دار حولها "حوار الاستغراب" ستصدر في كتاب آخر، في غضون اشهر قليلة ويضم آراء كوكبة هامة من المفكرين والسياسيين والادباء العرب من بينهم: مصطفى صفوان، فتحي رضوان، زكي نجيب محمود، أنور عبدالملك، محمد عزيز لحبابي، سميح فرسون، علي فهمي خشيم، لويس عوض، انطوان المقدسي، محمد النيرب، فؤاد زكريا، كرم حله، السيد ياسين، الحبيب الجنحاني وغيرهم.

أما حوار الاستشراق، وهو موضوع هذا الكتاب ، فقد شمل كوكبة أخرى من كبار المتخصصين فى دراسة بلاد الشرق أو العالم العربى أو العالم الإسلامى أو العالم الثالث! وقد راعيت فى اختيارهم أن يمثلوا اجيالاً مختلفة وتخصصات متنوعة تشمل الدراسات الأكاديمية ، والاستراتيجية ، والفلسفية والإعلامية ، فكان منهم المستشرق الأكاديمى والمنظر (بيرك ، ردونسون، ميكيل) ، والاستراتيجى (جان بول شارنيه، لاكوست) ، والمؤرخ (دومنيك شيفاليه ، جاك توبى)، وأستاذ الفلسفة (روجيه أرنالديز، جان جوليفيه، بيير تييه)، ومدير المجلة المتخصصة (لاكوست وبول فييل)، والإعلامى (جان بيير هوجوز)، والمتخصص فى الدراسات الإسلامية والسياسية (أوليفية كاريه ورفرانسوا بورجا) ، ورجل الدين (ميشيل لولون وجان ديجو) ، والمترجم (جان فوركاد، جكمون، بابليسكو، جونزاليس) والعربى الذى يكتب بالفرنسية ، كمشارك فى حوار الاستشراق وليس بالضرورة لمستشرق (أركون طوميش، شبل).

ما الذى يجمع بين هؤلاء سوى أنهم ينتمون جميعاً الى فرنسا وينطقون ويكتبون بالفرنسية؟! وما هو الجديد الذى يمثلونه بالمقارنة مع أقطاب وأعمال الاستشراق التقليدى القديم؟ لا نريد أن نستبق مادة هذا الحوار الذى يفصح عن تساؤلات وإجابات كثيرة، لكن فقط نشير الى أن هذه الكوكبة من الفكرين والأساتذة لم يعد اهتمامها الأساسى هو دراسة اللاهوت أو فقه اللغة، بغرض مهاجمة عقائد الإسلام والمسلمين، وإن كان بعضهم لم يتخلص نهائياً من الآراء الموروثة فى هذا الشأن. كما أن أغلبهم توجهوا نحو الدراسات الميدانية، ونحو حاضر المجتمعات التى يدرسونها أكثر من ماضيها، ومحاولة تفهم ، لدى البعض منهم، التاريخ الاجتماعى والثقافى لهذه المجتمعات و النظر الى ثقافاتها كثقافات حية، نامية ومتطورة.. غير أن السمة البارزة لأجيال هذا الاستشراق الجديد هى نزوعهم نحو مناهج العلوم الإنسانية الحديثة ومحاولة تطبيقها فى دراسة نصوص وظواهر وتاريخ المجتمعات العربية والإسلامية.

ربما كانت قضية المناهج المطبقة فى الدراسات الاستشراقية، لدى هذه الكوكبة من المفكرين والباحثين الفرنسيين ، هى ما يميزها ويفصلها عن الاستشراق القديم ، وهى أيضاً، وهذه هى المفارقة، ما يربطها ويوحدها، بشكل ما، بهذا الاستشراق القديم والتقليدى، لأن استخدام بعض هذه المناهج فى دراسة القرآن ، بوصفه نصاً مثل أي نص آخر يفضى فى نهاية المطاف الى

تحليلات لا يمكن أن يقبلها الإنسان المسلم، وهو ما حدث أيضاً فى دراسة سيرة النبى محمد ﷺ والضجة التى أثارها كتاب مكسيم رودنسون عن "محمد" منذ صدوره وحتى الآن، وذلك عندما قام بتحليل شخصية النبى محمد كإنسان مثله مثل الآخرين بينما هناك من يرى أن "الإدراك الديني تجربة روحية حدسية، ولا يمكن التقاطها بالمناهج التحليلية والنقدية، وهؤلاء الذين يكونون خارج نظام ديني لايمكنهم اقتناص دلالة التجربة التي يمارسها من يعيشون داخل هذا النظام"(*). وكما، سيري القارئ، فإن قضية المنهج أو المناهج قد احتلت مساحة كبيرة ضمن "حوار الاستشراق" لما لها من أهمية كبري في فهم وتحليل النصوص والظواهر ولما لها من نتائج قد تكون سلبية في أحيان كثيرة، خاصة عندما تطبق من دائرة ثقافية لها ملامحها ومقوماتها الذاتية علي دائرة ثقافية وحضارية أخري قد لاتكون لها نفس الملامح والمقومات.

ونظراً لوجود تراث من الشك والارتياب تجاه المستشرقين، بصفة عامة، فإن مسألة تطبيق "المناهج العلمية" المستخدمة في مجال العلوم الانسانية الحديثة قد يفضي، من جديد، إلى العودة للحديث عن نوايا المستشرقين الجدد، هذه المرة، خاصة عندما يؤدي تطبيق مثل هذه المناهج إلى تحليلات وآراء وصور ليس من السهل علي المسلم قبولها أو النظر إليها علي إنها نتائج لتحليلات علمية!.

و لم يكن حواري مع المستشرقين، موضع تفاهم، خاصة في هذا الشأن، وإن كنت قد عمدت إلى إحلال مناخ من الثقة ورغبة في احترام الحقيقة أثناء إجراء الحوار والا ماكنت قد ظفرت بهذه الحوارات، علي هذا النحو من الصراحة والاعتراف الذي يندر أن نجده في مكان آخر. و لم اكن اتحاور مع المستشرقين من موقع صحفي أو اعلامي، بل كنت اشعر انني امثل في هذا الحوار ثقافة وحضارة انتمي إليها قلباً وقالباً، و لم يكن حواري معهم، حوار شخص جاء يطلب احاديث للنشر، وانما إنسان يحمل معه، في عقله وعروقة ومشاعره، ثقافة أمة وتاريخها، وكانت هناك قضية واضحة في ذهني عما اريد وأنا احاور المستشرقين من خلال معرفة دقيقة بأعمالهم وصراعاتهم "والمسكوت عنه" في هذه الاعمال، لذا كان "توليد" الأفكار والاراء متاحاً بسهولة

(*) عبداللطيف طيباوي: المستشرقون الناطقون بالانجليزية ومدي اقترابهم من حقيقة الاسلام. مترجم من الانجليزية في مجلة الفكر العربي، عدد ٣٢، يونيو ١٩٨٣

ويسر أمامي، ودون أن يستشعر أحد من المتحاورين انني عمدت إلى جذبة نحو هذه القضيــة أو تلك بالطبع هناك قضايا اخري، واسئلة أخري، كان من المتوجب طرحها، لكن المناخ الذي دار فيه الحوار لم يسمح بذلك، فضلاً عن أن اجابات المستشرقين عليها لم تكن لتضيف شيئاً جديداً إلى ماقالوه.

في النهاية، كيف يمكن النظر إلى هذا الحوار؟ وماهي النتائج المترتبة عليه؟ هل اكون قد ساعدت علي تبرئة المستشرقين الجدد؟ هل أكون قد عملت علي زيادة مساحة العداء الموجه للمستشرقين القدامي منهم والجدد؟ هل اكون قد ساعدت علي تقديم معرفة افضل بهذا الاستشراق الجديــد داخل الثقافة العربية والإسلامية؟ وهل يكون لذلك اثره الواضح في تخفيف حدة التوتر والصـدام بين الثقافات ام النقيض من ذلك؟!

مايمكنني أن أقوله الان أن هذا الحوار النقدي حوار الاستشراق والاستغراب منذ انطلاقته(*) في منتصف (١٩٨٦) وحتي أوائل (١٩٨٨) قد اعقبته ندوات وكتابات جديدة تتناول قضايــا هذا الحوار من زوايا مختلف. كما ظهرت كتابات أخرى للذين تحاورنا معهم، وكان علينا ونحن نعيد نشر هذا الحوار كاملاً، وبين دفتي كتاب، أن نضيف بعض الفقرات في مقدمــات هــذه الحوارات للتنويه بما صدر من جديد من كتب ومواقف لمن تحاورنا معهم منذ عشـر سـنوات خلت، لكن يظل حوار الاستشراق والاستغراب، كما هو دون تعديــل، وكمــا اردت لــه، مكاشفة ومواجهة، بصورة غير مباشرة، بين أقطاب الاستشراق الفرنسي المعــاصر واقطــاب الاستغراب العربي المعاصر، حول قضايا تثبت الوقائع، يوماً بعد يوم، إنها مازالت تشغل مكانــة كبري في مسار احداث العالم الراهنة. وأن الحديث المتزايد عن "عولمة" العالم ثقافياً ربما يــهدف

(*) نشرت اغلب حوارات هذا الكتاب في مجلة الفرسان، التي كنت اعمل بها من باريس في الفترة من ابريـل (١٩٨٦) وحتي منتصف عام (١٩٨٨)، باستثناء القسم الثاني من حواري مع جاك بيرك وحواري مع فرانسوا بورجا وميشـيل لولون ومالك شبل حيث نشرت بجريدة الحياة اللندنية، أما القسم الأول من حواري مع بيرك وحواري مع بيـير تييـه وجان ديجو وبرونسيل هوجوز وريشار جكمون وايف جوانزاليس ولوك باربليسكو فقد نشر في مجلة الاسبوع العــربي اللبنانية، أما القسم الاخير من حواري مع أركون وشارنيه وكاريه فقد نشر في صحيفة الوطن الكويتية . ولم ينشر مـن قبل حواري مع روجيه أنالديز وجان جوليفيه.

إلى "التغطية" علي واقع الاستقطاب والصدام "الكامن" بين الثقافات والحضارات، والذي من المتوقع أن ينتقل من حالة الكمون إلى حالة الاعلان عن نفسه، بصورة من الصور، طالما أن مبررات هذا الصدام مازالت قائمة إلى الان.

****

في النهاية لايفوتني، في هذا المقام، توجيه الشكر للاصدقاء والزملاء الذين قدموا لي، كل في مجاله، النصح والمساعدة من أجل صدور هذا الكتاب، وأخص بالشكر الكاتب والصحفي العربي مازن النقيب الذي تبني مشروع هذا الحوار منذ البداية، والزميل الصحفي جورج ساسين الذي تحمس لهذا الحوار وامده بدعمه ومراجعاته الثمينة، كما أتوجه بخالص الشكر، والعرفان بالجميل لشقيقي صلاح وشريف الشيخ اللذين تحمسا معي لفكرة إنشاء المركز العربي للدراسات الغربية الذي نأمل بعون الله أن يستمر في تأدية رسالته.

أحمد الشيخ

القاهرة مدينة نصر

في ١٩٩٩/١/١٨

جاك بيرك

نحن نعيش حرباً صليبية جديدة

جاك بيرك

نحن نعيش حرباً صليبية جديدة

لا يمكن للمرء أن ينسى صوته وهو يقرأ سورة الفاتحة ، ولا يمكن أن ينسى ولعه وعشقه للغة العربية وعالمها ، ولا يمكن كذلك أن يتجاهل مواقفه في احترام هوية وأصالة الآخر. باختصار لا يمكن للمرء أن ينسى جاك بيرك وكتاباته وهو الذي تفاخر ذات يوم بأنه نادراً ما عاب عليه أحد من المسلمين خطأ في فهم الإيمان الإسلامي. ومع ذلك رحل بيرك حزيناً لا لأن آماله وأحلامه لم تتحقق فحسب بل لأنه هو ذاته اصبح موضوعاً لنقد مرير خصوصاً من داخل الثقافة العربية الإسلامية التي احبها ودافع عنها أمام أعاصير الحقد السائد في الغرب إزاء الإسلام والمسلمين. أليس هو الذي قال يوماً ، في مقابلة له مع التليفزيون الفرنسي، "أنا كاثوليكي يحب الإسلام".

عندما التقيت به للمرة الأخيرة ، وكان ذلك قبل صدور الطبعة الثانية لترجمته لمعاني القرآن الكريم ، لم يستطع إخفاء اليأس والمرارة من الانتقادات التي وجهت إليه وإلى ترجمته ، وحاولت في بداية الحوار أن اخرج به من هذه المرارة بالحديث عن أمور بعيدة عن تلك الانتقادات التي أصابت كبرياءه وتعاطفه مع العالم الإسلامي ، فتناقشنا حول ما يتعرض له المسلمون في البوسنة وفي غيرها من بقاع العالم من اضطهاد ومذابح وتقاعس الدول الأوروبية عن الاضطلاع بمهامها، وتناقضها مع الشعارات التي ترفعها ليلاً ونهاراً عن حقوق الإنسان واحترام كرامة الكائن البشرى... وما نتج عن ذلك من ازدياد التشكيك في القيم الغربية آلتي كان ينظر لها في

ما مضى على أنها قيم عالمية وتجسد افضل ما وصلت إليه مسيرة الإنسان عبر تاريخه الطويـــل ، وكان رأى بيرك في هذا الحوار هو أن العالم يتغير بسرعة كبيرة لم تبق على القيم والشـخصيات آلتي كانت محل احترام وتقدير ، وان ذلك أدى إلى اليأس. لكنه طالب بأن ندخل هذا اليـــأس في حسابنا كعنصر تقدم في تحليل جديد يؤدى إلى خطوات اكثر تقدماً .

أما القسم الثاني من الحوار مع بيرك فيتركز حول الانتقادات التي وجهت إليه بصدد ترجمتـــه لمعاني القرآن الكريم وكانت صدرت طبعة ثانية ادخل عليها العديد من التصحيحات ، لكـــن الدراسة التي ارفق بها تظل موضوعاً للنقاش. بينما يتناول القسم الثالث والأخير من الحوار جملـة من القضايا المرتبطة بالاستشراق ، وتقييم بيرك لحصيلة الجهود الاستشراقية المعاصرة في فرنسـا ، وموقع هؤلاء المستشرقين في المجتمع وعلاقاتهم بالروافد الثقافية والسياسية والعلميـــة المكونـة للمجتمعات الغربية، وكذلك نقده لبعض اتجاهات الاستشراق المعاصر لاقتصارها على معالجـة فيلولوجية نحوية تُغيّب تاريخية القضايا والظواهر موضوع البحث، وعدم تمكن هؤلاء المستشرقين من استيعاب وتطبيق مناهج البحث الحديثة وينتهى الحوار مع بيرك بتحليـــل أســباب تــأخر الاستغراب العربي في مقابل الاستشراق الغربي..

والآن وقد رحل بيرك حزينا وخائب الآمال فربما يكون الحديث مفيداً لبعض من هاجموه كـــي يتعلموا المحافظة على الأصدقاء ويكرسوا جهودهم للأعداء وهم بلا حصر في الدول الغربية.

ولد جاك بيرك في مدينة "فريندە" الجزائرية في الرابع من يونية عام (١٩١٥) وبعد إنهاء دراسـتة الثانوية في الجزائر، سافر إلى فرنسا ليواصل تعليمه في السوربون. بعد ذلك عاد إلى المغـــرب. وعين في عام (١٩٣٤) كمراقب مدني في إحدى المحاكم الداخلية. ثم مساعداً بالمجلس البلـــدى بمدينة "فاس" (١٩٣٧). أمضى، بعد ذلك ثلاث سنوات في الريف المغربي. وفى عـــام (١٩٤٣) التحق بالإدارة العامة للانتداب في "الرباط" حيث بدأ الدفاع عن ضرورة التجديد السياســي في المغرب، واختلط بالأوساط الوطنية، وأعلن صراحة عن ضرورة تحسين نظام الحماية آنذاك. وفى الفترة من عام (١٩٤٤) إلى (١٩٤٦) أطلق برنامجاً لتحديث الفلاحة. وعندما تطورت الحركـة الوطنية المغربية حين أعلن "علال الفاسى" بيان الاستقلال في يناير عام (١٩٤٤)، حرر جـــاك بيرك تقريراً عنوانه "نحو سياسة فرنسية جديدة في المغرب" عام (١٩٤٦). وقد أثار هذا التقريــر

لغطا كبيراً في أوساط إدارة الانتداب الفرنسية، وبعدها تقرر نقلة إلى منطقة تبعد (٦٠٠) كيلو متر عن العاصمة في مقاطعة صغيرة بأعالى الأطلس حيث ظل بها إلى عام (١٩٥٣).

في هذه المنطقة النائية كتب دراسة في علم الاجتماع الريفى حصل بمقتضاها على درجة الدكتوراه وكانت بعنوان "البنى الاجتماعية للأطلس العالى"، (١٩٥٥)، حيث شكك في مبادئ الاثنوجرافية الاستعمارية وأقدم على محاولة تجديد العلوم الاجتماعية في فرنسا.

غير أن نقطة التحول الكبرى في حياته بدأت عندما تقرر تعيينه مديراً لقسم البحوث الفنية والتجريبية لدى منظمة اليونسكو في مكتبها بسرس الليان بالريف المصري. وهنا تـرك نهائياً العمل الإداري وتحول، بحياته، من الغرب إلى الشرق حيث ستتعمق معارفه وعلاقاته بالعالم العربي أو "الشرق الثاني"، وكان قد عرف مصر، قبل ذلك، في عام (١٩٤٧) غير أن إقامته الجدية تركت أثراً كبيراً في توجهاتهن وعملت علي تعميق رؤيته السياسية والثقافية بمصر والعالم العربي، وكانت مصر تعيش آنذاك لحظة تبدل سياسي واجتماعي في أعقاب الثورة المصرية، فعقد علاقات سياسية وأدبية مع رموز السياسة والثقافة في مصر أمثال توفيق الحكم وطه حسين ولويس عوض وغيرهم.

في كتابة مذكرات ضفتين أشار إلى ان مصر قد ألهمته رؤية أكثر صواباً وعدلاً، وأن أى بناء إبداعي، في هذه البلاد كما في غيرها، لا يمكن أن يتم إلا عبر الاستقلال الكامل. وفى اللحظة ذاتها دافع بيرك عن حق الجزائريين في النضال من أجل استقلال بلادهم وكان من الموقين على بيان (١٢١) الشهير بفرنسا.

وقد أسفرت خبرته، في الأراضي المصرية عن ظهور كتابه "التاريخ الاجتماعي لقرية مصرية في القرن العشرين" (١٩٥٧). ويعتبر هذا الكتاب/ التحقيق هو الأول من نوعه في مصر، وكان من نتائجه كما يرى بيرك ، تنشيط علم الاجتماع المصري. كما صدر له كتاب آخر هو "مصر الإمبريالية والثورة" يسجل فيه تاريخ حركة معاصرة تسعى للإفلات من قبضة الاستعمار وتحقيق الاستقلال مع وصول ناصر إلى الحكم.

وفى مصر عام (١٩٥٥) عرف بأمر انتخابه في "الكوليج دوفرانس" بفضـــل رعايـــة مـــؤرخ "الحوليات" الكبير "فرنان بروديل". وهنا بدأت محطة كبرى أخرى في حياة جاك بيرك حيـــث أدار زهاء ربع قرن، كرسى التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر، ومارس في الوقت نفسه إشرافاً على الدراسات الاجتماعية الإسلامية في "المدرسة التطبيقية للدراســـات العليـــا". وافتتـــح في "الكوليج دوفرانس" نظاماً بعيداً عن طرق الاستشراق التقليدي مقترحاً وصل تاريخ العرب مـــع تاريخ العالم ، أى إخراج العلوم الإسلامية وتحريرها من عزلتها والإمساك، كما يقول، بالإسلام عبر مراجعه الدائمة وديناميانه الراهنة. لذلك لم يكن مصادفة أو غريباً أن تتوزع إسهاماته وكتبه على حقول مختلفة من الإناسة إلى علم الاجتماع والتاريخ الاجتمـــاعي والعلـــوم الإســـلامية واللغات والأدب ومن أشهر مؤلفاته:

العرب بين الأمس والغد (١٩٥٩)، مصر الثورة والإمبريالية (١٩٦٧)، الشرق الثاني (١٩٧٠)، عربيات (١٩٧٨)، أندلسيات (١٩٨١)، مذكرات ضفتين (١٩٨٩)، القرآن : محاولة ترجمـــة (١٩٩١)، إعادة قراءة القرآن (١٩٩٣).

ومن أعماله المشتركة مع الأخرى :-

من الإمبريالية إلى نهاية الاستعمار (١٩٦٥)، المعايير والقيم في الإســـلام المعـــاصر (١٩٦٦)، الازدواجية في الثقافة العربية (١٩٦٧).

كما ترجم من العربية إلى الفرنسية نصوصاً لطه حسين وأدونيس والأصفهاني.

* * * *

برغم أن جاك بيرك غني عن التعريف ، فهو من ابرز المفكرين والباحثين الفرنســـيين في مجـــال الدراسات العربية والإسلامية، وله العديد من الدراسات والمؤلفات الـــتي ترجمـــت إلى لغـــات عديدة، ومن ضمنها العربية، ومع ذلك تأتى لحظات يحتار المرء أمامها في العثور على تعريـــف محدد وواضح لطبيعة الجهد والنشاط العلمي الذي يميز هذا الباحث عن غيره..

- أنت تفضل دائماً تعريف نفسك ، والجهد الذي تبذله في فهم وإفهام الثقافـــة العربيـــة والإسلامية ، بأنك باحث أو مؤرخ في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية ، هكذا تقـــول

دائماً في كتبك ومقالاتك ومقابلاتك الصحفية. لكن ألا تجد بعض الحرج اليوم في الاستمرار بتعريف نفسك على هذا النحو والعالم يشهد اندثار مبدأ العالمية والموضوعية. في الماضي كنا نؤمن بوجود الباحث العلمي المحايد ، وبان العقل هو اعدل الأشياء قسمة بين الناس ، أى أن هناك مبادئ عقلية بسيطة يمكن أن يهتدى إليها الناس في سلوكهم وتفكيرهم. اليوم تغير كل هذا ، وبالتالى لا أعرف كيف تستمر في تعريف نفسك كباحث أو مؤرخ يتبع الطرق العلمية في زمن تلاشت فيه القيم العلمية أمام الباحثين كما هو الأمر أمام السياسيين ؟

بيرك : ألاحظ منذ البداية أن هذه نظرة متشائمة ، وان إخواننا العرب ينظرون بتشاؤم هذه الأيام.أما أنا فاظل على أسسي وأهمها الأمل وأوصى الغير به وبالجمع بين تشاؤم التحليل وتفاؤل الإرادة. صحيح أن العالم تغير بسرعة متزايدة ، لم تُبق علينا ولا على القيم والشخصيات التي كانت محترمة ، وضعف وتلاشى كل شئ من التاريخ والحضارة وحتى من المستقبل. لكن مع ذلك لابد لنا من أن نحتفظ بشيء ثابت ومتين هو الأنا وشئ آخر هو أنتم.

- إذا كنا على هذا النحو من التشاؤم فلأننا نحن الذين نقع في الضفة الأخرى ، وتشاؤمنا مصدره أننا أفرطنا في الثقة بالمعايير العالمية والعقلية والعلمية ، في حين نرى اليوم الكثير من الباحثين تتوقف عالميتهم وموضوعيتهم عند حدود العالم العربي الإسلامي، فالعقل لم يعد أعدل الأشياء قسمة بين الناس بل سادت سياسة الكيل بمكيالين في السياسة كما في مجال "البحث العلمي" حيث تتغلب النزعات العرقية والدينية والقومية على بقايا العقل المشترك بين الناس.

بيرك: إذا تحدثت في مجال السياسة فإنني ألاحظ بنفسي هذا الأمر، أى عدم المساواة في تطبيق المعايير ، لا سيما في تطبيق قرارات مجلس الأمن. هذا الإنصاف فقدناه. لقد وصلنا فعلاً إلى حالة عدم ألإنصاف وعدم الوضوح وهى حاله ظالمة. ومن الطبيعي أن تكونوا قد يئستم من الكل ، يئستم من اليسار ومن اليمين ، ويئستم من أنفسكم .

□ أودّ الانتقال من التساؤل حول السياق الدولي الراهن وتأثيره على العلماء والباحثين إلى الحديث عنك شخصياً بوصفك أحد الباحثين البارزين ويقع إسهامك بين ثقافتين ، فأنت تعرف جيداً الثقافة العربية والإسلامية ، كما تعرف أيضاً الثقافة الغربية ، والذين يملكون هذه المعرفة المزدوجة عادة ما يتعرضون لنقد من الجهتين لأنهم يقفون على الحدود بين الثقافتين. فداخل الثقافة العربية نجد نقداً ذا طابع إسلامي وآخر ذا طابع علماني وعلى سبيل المثال لا الحصر، هناك دراسة لأستاذه جامعية في مصر عن ترجمتك الأخيرة للقرآن ، وهناك النقد الذي قال به لويس عوض مؤخراً قبيل وفاته ومؤداه أن طرحك لقضية الأصالة والمعاصرة كان بمثابة دعوة للعرب لإحياء أصالتهم حتى تسجنهم داخلها ، وانك تريد أن ترجع العرب إلى الوراء وان هذا "فخ غربي" يريد إبعاد العرب عن العلم والتكنولوجيا وسجنهم في ماضيهم. ماذا تقول في ذلك؟

بيرك :البعض ينتقدُني كنصير للأصالة والبعض الآخر ينتقدُني كنصير للمعاصرة. وهذا طبيعي لأنني نصير كليهما ، فالناس ينقسمون إلى هذا الطرف أو ذاك ، لقد تعودت على ذلك منذ شبابي غير أنني أتأسف لأمثال لويس عوض الذي يعرفني جيداً ومع ذلك يجعلني نصيراً للماضي، فهو يعرف موقفي جيداً ويعرف أنني أجمع بين الميل إلى الماضي والميل إلى التقدم والعلمانية وحتى الماركسية. ويعرف أنني أدعو لذلك أيضاً عند الفرنسيين والغربيين بصفة عامة ، ويعرف جيداً أنني لا أصر على الأصالة وحدها بل أطالب بأخذها في الاعتبار. في الشرق كما في الغرب – لأنه لو لم تأخذها في الاعتبار فإنها ستأخذك في فخها ، وهذا هو ما وقع للتقدميين العرب أو المدعين للتقدم ، وكنت انبه تلامذتي وأصدقائي ، خاصة الذي كانوا ميالين إلى الماركسية، وأقول لهم لابد من أن تضعوا في حسبانكم عروق وأصول مجتمعاتكم ، فان لم تفعلوا ذلك فان تلك العروق ستنهض عليكم وسيجهز عليكم الغول... ... فأكلهم الغول.

ما هو الغول ؟ التطرف الديني مثلاً ، أحد الغيلان ورموزه عديدة. كنت أقول لهم ليس تجاهلكم للغول هو الذي سيقضي عليه. ولعل الزميل المسكين المرحوم لويس عوض جهل الغول طيلة حياته للأسف الشديد. والعكس من ذلك يقال لأصدقائنا المشايخ أو البعض منهم الذين يجعلون من الليبرالية والاغتراب أشياء لا تكون أو أشياء تافهة لا حاجة لهم بها أو لا

وجود لها ، مع إنها تتجاوب وحركة الدنيا. فالعرب ليسوا في جزيرة محاطة بالمحيط كجزيرة ابن طفيل ، انهم كالآخرين لابد من أن يتجاوبوا مع الدنيا المحيطة بهم ومع الزمان الذي يتماشى معهم أو سواهم.

- تحدثت عن النقد الموجه إليك داخل الثقافة العربية والإسلامية ، ولم تتحدث بعد عن النقد الموجه إليك والى أقرانك داخل الثقافة الغربية ذاتها ، فهل تعتقد أولا انك وأقرانك من الباحثين المهتمين بالعالم العربي والإسلامي قد نلتم المكانة التي تستحقونها، أم إنكم محصورين في نطاق ضيق للغاية ولا تحظون بالاهتمام الكافى بكم داخل الثقافة الغربية ذاتها؟

بيرك : اهتمام ضئيل جداً ، القارئ الفرنسي لا يهتم كثيراً بحضارة الشرق ، ونسبة المهتمين مخيفة في ضآلتها.

- أنت إذن باحث يقف في منطقة الحدود بين ثقافتين متصارعتين ، فيوجه إليك نقد داخل الثقافة العربية التي تهتم بها ولا يوجه لك الاهتمام الكافى – أن لم يكن النقد العنيف – داخل الثقافة التي تنتمى إليها. ألا يفرض عليك هذا الأمر إعادة تعريف وتحديد الجهد الذي قمت وتقوم به؟

بيرك : أقول أنا باحث وأنا صاحب جسر بين شاطئ الشمال وشاطئ الجنوب وأنا "عابر الضفتين" كما سمونى مؤخراً ، وهو أمر صحيح ، كما أننى مناضل في سياسة بلدى.

- بأى معنى ؟

بيرك : أناضل من اجل أن تتجه فرنسا نحو بناء وحدة متوسطية أندلسية ولعلها فكرة بنى أميه.

- وما الذي يعوق هذه النظرة العالمية الإنسانية التي تحلم بأندلس جديدة ؟

بيرك : للأسف الشديد ، أغلبية المفكرين هنا لهم فهم للعالمية يختلف عن الفهم الذي يجب أن يقوم.

- كيف توفق هنا بين حلمك بأندلس جديدة والحديث الصاخب في الأوساط الغربية عن خطر الأصولية الإسلامية ؟

بيرك : بالنسبة إلى لا يوجد خطر أصولى فلو عرفنا الموجه الأصولية بأنها محاولة لاستعمال الدين كوسيلة سياسية فانه يكتب لها الفشل على المدى القصير. أنا لا أخشى الأصولية بل احبها بمعنى وبشروط . احب الأصولية التي تفضي إلى أندلس جديدة.

- بعد أن صدرت ترجمتك لمعاني القرآن الكريم ، والتي أمضيت سنوات عدة في تحقيقها، هل وجدت الاهتمام اللائق بها في مناخ الثقافة الفرنسية ؟

بيرك : حدث اهتمام ضئيل جداً. القارئ الفرنسي للأسف لا يهتم بحضارة الشرق إلا بنسبة محدودة للغاية ، إنها حقيقة مؤسفة. ترجمتي لمعاني القرآن لم تجد من يهتم بها في أجهزة الإعلام.

- ومع ذلك كانت هناك حلقة تليفزيونية شهيرة مع برنار بيفو!

بيرك : صحيح لكنها الحلقة الوحيدة ، وكانت سيئة للغاية وكان هدفها أن يقوّلني أن القرآن ضد اليهود وهذا غير صحيح ، وهذه الطريقة إلى جانب طرق أخرى ، تعكس رجوع الغرب إلى الانطواء على نفسه ، انظر إلى ما يسمى اليوم بمعاهدة ماسترخت التي تعنى الاتجاه نحو الشمال وليس الاتجاه نحو الجنوب والعالم الأفروأسيوى .

- أى نقيض مشروعك تماما ؟

بيرك : نعم نقيض ما كنت أناضل من اجله طيلة حياتي ، وملخص الكلام أنني أستطيع القول لك أن حياتي وصلت إلى خسارة تامة.

- ومع ذلك كنت تنصحنا منذ قليل بالتفاؤل ؟

بيرك : نعم متفائل بصدد عملي ومصمم على مشروعي ، أنا أشبه نفسي بإنسان يقف أمام سد بدأ ينكسر فأحاول بقوة ذراعي أن احول دون ذلك.

- عندما تتحدث هكذا لا أراك شخصاً واحداً لان الفكرة العظيمة تجد أيادي كثيرة ترفعها.

بيرك : أنا مستقر وثابت على مشروعي عن حضارة المتوسط وأندلس جديدة.

- نعود إلى ترجمتك لمعاني القرآن والسياق الذي ظهرت فيه هل تقول أن هذا السياق جاء على نقيض الهدف الذي توخيته من الترجمة وهو أن تؤدى إلى تسامح وتفاهم افضل بين الشعوب والثقافات والأديان ؟

بيرك : ظهرت ترجمتي وسط تيار شنيع. تيار صراع وحرب صليبية جديدة ، نعم للأسف الشديد لان العرب والإسلام عموماً يشكلون العائق الوحيد أمام إمبراطورية اليوم وأمام استقطاب اليوم تحت سيطرة أميركا. فالسياسة الأمريكية وحلفاؤها وجدوا أمامهم الصعوبة الوحيدة أو شبه الوحيدة هى فلسطين وما حولها عند العرب ، عند الإسلام وحتى عند البعض القليل فى أوروبا ... وانتم تفهمون ما أشرت إليه.

- ماذا كان هدفك من ترجمة جديدة لمعانى القرآن ؟

بيرك : أردت أن اقدم فهما ودياً للقرآن باللغة الفرنسية ، وان أوضح معانى القرآن العقلانية لان ما يدان عليه اكثر العرب والمسلمين اليوم هو عدم العقلانية والتعسف. فإذا بينت أن الكتاب المقدس عند المسلمين يفضى إلى العقلانية أكون قاومت ما يدانون به هذا هو موقفى.

- هذا يدفعنى إلى التساؤل : أين ينتهى دور المترجم وأين يبدأ عمل المفسر أو المؤول ؟ أم انه لا توجد حدود فى نظرك بين الترجمة والتأويل ؟

بيرك : لا توجد حدود سوى اختيار المترجم : هل يقصد ترجمة ضيقة أم ترجمة واسعة ؟ ولا ننسى أيضاً أن الترجمة هى بنفسها نوع من التفسير.

- لكن فى هذه الحالة ما هى المعايير التى يستخدمها المترجم فى التفسير ؟

بيرك : أن يُخرج معنى منطقياً ، وهذا أمر لم يتبعه الكثير من المترجمين الأوائل ، وغالباً ما خرجت الترجمات القديمة بمعنى سخيف ومن دون منطق يربط بين الآية وغيرها مع أن هناك ترابطاً بين الآيات ، وفى ترجمتى انتبهت لذلك وخصصت اهتماما كبيراً للربط المنطقى ، منطق التلاوة.

- سأطرح عليك الآن مجموعة من الانتقادات الموجهة لترجمتك والتي تناولتها الدكتورة زينب عبد العزيز ووجدت صدى كبيراً في مصر حيث تقول إنها قرأت مقدمتك لترجمة معاني القرآن ووجدت انك تهاجم وتشكك وتطلق أحكاما غامضة ...

بيرك : أنا لم اكتب مقدمة لترجمتي لان القرآن لا يقدم له وإنما وضعتها بعد الترجمة هذا أولاً. وثانيا هناك مشكلة كبيرة أو شاملة وهي هل الإسلام كتب عليه أن يعيش منفرداً في جزيرة أم يعيش في دنيا ويتعايش مع حضارات أخرى ، فإذا تعايش مع حضارات أخرى كغيرة من الديانات لابد أن يقبل وجود تلك الحضارات أي يقبل نظرة الغير إزاءه ، هذا شرط قبوله وهو أن يقبل ضمن آخرين.أما إذا اكتفى بوحدته ورضي بها ففي هذه الحالة نعم تكون نظرة الآخر ممنوعة.أما غير ذلك فلابد أن تقبل نظره الآخر كما هي فمن المسلمات أن اليهودي يكتب عن الإنجيل والمسلم عن الإنجيل

- لكنك تتحدث عن ضرورة نظرة الآخر بشكل مطلق وأنت تعلم أن نظرة الآخر أحيانا لا تكون بريئة وأحيانا تتضمن تجريحاً وشتائم كما هو موجود مثلاً في كتب جان كلود بارو ؟

بيرك : لا أتحدث عن نظرة الآخر بشكل مطلق ، أتحدث عن نظرة الآخر بشروط الأدب واتحدى أي واحد أن يجد في كل ما كتبته من بداية مشواري حتى الآن ، أي كلمة تمس شرف الإسلام أو تمس العقيدة الإسلامية. دائماً عندي تأويل أو تفسير وأقول ذلك في نظر المسلمين كذا وفي نظر غير المؤمنين كذا ولا اقطع.

- دراسة الدكتورة زينب عبد العزيز تقول نقيض ذلك ؟

بيرك : هذا كذب أبداً لم أمسُ شرف العقيدة الإسلامية.

- بمعزل عن الأسلوب الاتهامي والتجريحي الذي صاغت به الدكتورة زينب ملاحظاتها ، إلا أن بعض تلك الملاحظات على الترجمة ربما يكون صائباً.

بيرك : لو أرسلت إلى بعض التصحيحات فإني بكل استعداد أناقش الانتقادات وإذا اقتنعت أصحح الترجمة وهناك طبعة جديدة ، ولست معصوماً.

□ تقول انك أضفت إلى عنوان سورة الإسراء عنواناً آخر هو "أو أبناء إسرائيل" وهو غير وارد فى الصحف المتداولة.

بيرك : هذا كلام السنة ، السورة لها عنوانان "بنى إسرائيل أو الإسراء" ليس أنا الذى اقترح هذا العنوان.

□ تقول انك غيرت كلمة نصر الله واستبدلتها بكلمة النجدة وكأنك لا تريد النصر للإسلام أو أن الإسلام قد انتصر!

بيرك : يا سيدى : قلت النجدة التى تؤدى إلى النصر.

□ تقول انك ترجمت سورة الروم باسم العاصمة روما حيث كان لابد أن تضع كلمة "البيزنطيون"؟

بيرك : هى تقول "بيزنطيون" وأنا أقول شيئاً آخر ، أصافحك - يقصد أراهن - على مائة دولار لو وجدت لفظة "بيزنطة" أو "البيزنطيون" فى كل التراث العربى ، أبداً العرب لم يتحدثوا عن بيزنطة ، العرب عرفوا روما الأولى وروما الثانية هى بيزنطة ، البيزنطيون أنفسهم سموا أنفسهم "رومانيون" الأتراك سموا نفسهم رومانلى" كانوا يقولون قيصر الروم. قل لها أين بيزنطة فى الكتب العربية أين تجدها وأنا سأعطيها مائة دولار قيمة الدولار!

□ تقول أيضاً انك استخدمت كلمة الرسول و لم تستخدم كلمة النبي كي تبعد معنى النبوة عن ذهن القارئ .

بيرك : أبداً ، الأنبياء كثر بينما رسل الله خمسة أو ستة ، الرسل قلائل والأنبياء كثيرون.

□ تقول انك لم تستخدم كلمة مسجد واستخدمت مكانها ما يوحى بمعنى "مكان مقدس" وهى تعنى فى اللاتينية جزءً من الكنيسة حول المذبح حيث تتم الشعائر الطقسية أو بمعنى كنيسة صغيرة من اجل استخدام جماعة معينه وان موقفك هذا يشبه من يصف بابا الفاتيكان بأنه حاخام الفاتيكان أو شيخ الفاتيكان.

بيرك : وأنا مالى والفاتيكان ، ما دخل الفاتيكان هنا "طز" قالها بالعربية ، الكلمة التى استخدمتها عظيمة الشرف Sanctuaire أنا اعرف اللغة الفرنسية مثلها !! هى لا أعرف أن "الموسكى" هو الجامع والمسجد المصلى أى المكان الذى يسجد فيه الإنسان الموسكى هو الجامع الذى تلقى فيه خطبة الجمعة هيه هيه ... ... مسكينة هى من القرية ... هى مستشرقة لا تفهم شيئاً ، لا تفهم أن المسجد شيء والجامع شئ آخر ، لا تعرف أن كل جامع مسجد لكن ليس كل مسجد جامعاً.

□ تقول عن ترجمتك لسورة "يوسف" انك استخدمت كلمة تعنى أحداث ثقب أو ثغرة بالقميص بينما معنى كلمة "قَدّ القميص" انه "شُقّ طولياً".

بيرك : ومع ذلك عندما تفض بكارة فتاة يقال "قُدت قدها" إذن ثقبها أو ثغرها.

□ لكننا نتحدث عن قميص سيدنا يوسف !

بيرك : أنا اقبل المناقشة وان هناك أشياء استفيد منها. لست معصوماً كما قلت لك خصوصاً فى عمل ضخم يمكن أن أخطئ فى ترجمة آيات عدة واسعى إلى تصحيحها بالطبع لكن قل لها أننى اشتغلت فى هذا العمل ستة عشر عاما واستندت فى ترجمتى على أثنى عشر تفسيراً للقران ودرست اللغة العربية اكثر من سبعين عاما. لذلك هناك فرصة أمامى أن افهم جيداً اللغة العربية هناك أمل

□ ما الذى يدفع بعض الباحثين الغربيين اليوم نحو دراسة مجتمعات الشرق وهل هناك ضرورة فى استمرار هذا الاهتمام وهذه المعاناة؟!

بيرك : كان الطور الأول من الاستشراق يعكس رؤية الشعوب الغربية للآخرين وكان دور الاستشراق يقتصر على إفهام أبناء مجتمعهم ما هى الشعوب الشرقية وما هى حضارتها. أما جيلنا نحن فحاولنا أن نغير من ذلك التقليد ونجعل من الاستشراق وظيفة تفاهم متبادل بين شعوب العالم ، بحيث يقدم كل واحد فهمه للآخر وفى هذا الحال يطلب منه أما أن يقبله أو يكذبه أو يصححه وهذا ما وقع لى شخصيا منذ أن بدأت كتابتى وبخاصة كتابى "العرب بين الأمس والغد" الذى آثار ضجة من القبول والرفض استمرت حتى الآن. وأتصور أن الإشكالية التى

قدمتها والافتراضات العملية بكتابي هذا بقيت حتى الآن ذات رواج وقبول وتكذيب ومنها الثنائية بين الأصالة والمعاصرة وهلم جرا.

- أعود إلى السؤال عن أسباب الاهتمام بدراسة الشرق من جانبكم ومن جانب المستشرقين بصورة عامة؟

بيرك : عندما اسمع بعض العرب من الذين ينتقدون الاستشراق ، يقولون بأن الشرقى فقط هو الذى يملك الحق و الإمكانية لدراسة الشرق فإننى أشعر بأسف. هل نقول نحن الفرنسى فقط هو الذى ينبغى أن يدرس ديكارت. ثانيا لقد ولدت فى بلاد المغرب العربى حيث عشت عشرين عاما من عمرى وكانت عائلتى لها أكثر من مائة سنه بمدينة فرنده الجزائرية ، وعشت فى قرية بالدلتا المصرية وفى بكفيا بلبنان. والعالم بأسره كما تعلم ينقسم إلى دوائر حضارية وهكذا نتحدث عن أمريكا اللاتينية وأوروبا الغربية الخ. ومفاهيم الشرق ، الشرق الأوسط ، الشرق القريب هى استخدامات تقليدية. ما الذى يهمنا بها وما الذى نبحث عنه فيها. هو أمر طبيعى فيما يتعلق بالأوروبيين طالما هى منطقة قريبة جداً ومرتبطة بكثير من المصالح والصراعات وذلك بخلاف القرابات الثقافية. ودعنى أُذَكِر بالآية القرآن ية "جعلناكم شعوباً وقبائل لتتعارفوا"... هل أنت ضد ذلك!!

- بشكل عام قدمت صورة مشرقة عن الاستشراق ورجاله !

بيرك : أجاب بيرك ضاحكاً هل تقصد صورة مشركة أم مشرقة وأردف قائلاً : - افهم أن للشرقيين والعرب الآن تساؤلات عديدة على مكتسبات الاستشراق ، لكن ليست تساؤلاتهم تشمل سائر روافد الغرب الاقتصادية والسياسية دون الاقتصار فقط على الاستشراق. فلو سألتنى عن مكاسب الاستشراق فهى عظيمة الوزن مع ما فيها مراراً من سوء اعتدال خذ مثلاً عمل الألمانى "نولدكه" عن المتن القرآن ى و"ماسينيون" و "كوربان" عن التصوف. وما ذكرته قليل من كثير فلعله كان انفع لأصدقائي الشرقيين أن يزاحموا أولئك الفحول بالعمل العلمي الجاد.

□ لكن ألا تعتقد أن المستشرقين يمثلون روافد الغرب الأخرى. أقول ذلك لان هناك من يقيم تعارضاً بين مكانة المستشرقين وبين بقية إنجازات الحضارة الغربية. بمعنى أننا وفقاً لوجهة النظر هذه نهاجم المستشرقين وننسى إنجازات الغرب الأخرى ولا أعرف إذا كانت هذه هى وجهة نظرك أيضاً أم لا ؟ فإذا كانت كذلك ، فأكرر بأن إنجازات الغرب الأخرى قد أنتجت المستشرقين عندما تعاملت مع الشرق أو بتعبير آخر عندما تعامل الغرب فى بجمله مع الشرق كانت النتيجة هى المستشرق الذى يعبر عن وجهة نظر الحضارة الغربية فى بجملها من كانط ، إلى هيجل إلى ماركس ، فليس المستشرق غريباً عن هؤلاء ، بل هو لسان حالهم إزاء الشرق.

بيرك : أنت كمن يطلب من عنترة ألا يمثل العرب أو بلغه المثل الفرنسى أنت كمن يريد إقتحام الباب المفتوح ... من الطبيعى أن كلا من المفكرين والمستشرقين ينتمون إلى بيئتهم فهذا ينطبق على الغربيين كما ينطبق على الشرقيين معاً. ولكن أستطيع أن أضيف بأن النقد الذاتى ونضجه فى بعض البيئات العلمية يجعل الباحث يصحح فى نفسه تلك الميول والتأثيرات بل أن يضاد بيئته وأمته جاعلاً نفسه بالقرب من الحرية والحقيقة العلمية كما تبين فى الجيل السابق فى كثير من المواقف النضالية.

□ لقد ذكرت ذلك لان هناك من يفصل بين الاستشراق وبين روافد الغرب الأخرى والآن أود أن اسأل عن منهج أو مناهج المستشرق التى تسمح له بأعداد الدراسة أو الصورة التى يرسمها والنتائج التى يتوصل إليها من خلال هذا البحث. كيف يمكن دراسة الشرق من خارجه؟

بيرك : ليس الاستشراق منهجاً بذاته بل نتيجة وهدف لمجموعة مناهج كثيرة لعلم الاجتماع والتاريخ والانتربولوجيا الحضارية والألسنية الخ..

□ ألا تعتقد أن استخدام مناهج العلوم الاجتماعية المعاصرة قد يكون المسؤول عن سوء الفهم السائد فى الدراسات الاستشراقية ؟ وهل تعتقدون أن مناهج العلوم الاجتماعية المعاصرة يمكن تطبيقها على كل المجتمعات وكل الثقافات المختلفة بنفس الدرجة التى تطبق

بها في مجتمع غربي؟ بمعنى آخر عندما ندرس النص القرآني من خلال "الألسنية" كما يفعل محمد أركون – على سبيل المثال – هل يؤدي ذلك لفهم حقيقي واعمق لجوهر هذا النص أم يؤدي إلى النقيض من ذلك؟

بيرك : نعم تلك المناهج تعمل من الآن على جميع المجتمعات. هناك بحوث عن المجتمع الفرنسي قام بها فرنسيون وغير فرنسيين ولماذا لا يجوز ذلك عن الشرق أعرف انه في بعض البلدان العربية كان الباحث الاجتماعي مهما كان قصده ينطلق من أقصى المناطق بحرية في زمن الاستعمار والآن لا يستطيع الباحث الوطني في قلب العواصم العربية أن يتمتع بتلك المساحة من الحرية. بالنسبة للاستشراق كما هو فانه نادراً ما استخدم العلوم الاجتماعية التي كنت ادعوا لها. الألسنية والعلوم الإنسانية ينبغي أن تستخدم في المساهمة في دراسة شاملة للمجتمعات وإلا لن تلتقط سوى جوانب جزئية. وبالتالي لا يمكن إذن إدانة الاستشراق حول مناهج لم يستخدمها ومستبدلاً إياها بمعالجات نحوية وفيلولوجية. أن تأخر الاستشراق المنهجي هو الذي ينبغي أن يدان وليس العكس.

- ما هي حصيلة الاستشراق الفرنسي المعاصر في تصورك في ما يتعلق بمجال محدد هو الدراسات المكرسة للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر؟

بيرك : من اجل معرفة ذلك ، وتكوين رأى في هذا الشان أشير إلى أعمال "آندريه ميكيل" وكتابي "الإسلام في مواجهة التحدي" و "الإسلام في زمن العالم" وكذلك أعمال كوربان و جارديه وهذا لا يمكن تلخيصه في عدة جمل.

- هل ترى أن هناك ضرورة في قيام نوع من الاستغراب في مقابل الاستشراق؟

بيرك : بالطبع ، وبموجب الآية القرآنية التي تحث الشعوب على التعارف المتبادل. هذا هو المعنى السليم. حتى الآن ينبغي الاقتناع بأن تشتت الإمكانيات ومستوى التنمية قد جعل الاستغراب العربي على سبيل المثال مختلفاً عن استشراق الغربيين. انظر إلى ما تعنيه الكلمات العربية كالاغتراب والتفرنج التي تشير بصورة اكثر أو اقل إلى المنفى ونزع الشخصية. لا يوجد أيضاً في الشرق مدارس باحثين تدرس منهجياً الغرب كي تدمج هذه المعرفة في انساق ثقافية وطنية.

فالتغريب(*) بالنسبة للعربي هو زرع مناهج وعادات الغرب. ولا توجد كثير من الأعمـال ذات المعرفة الدقيقة مترجمة من العرب تقدم النظرة الشرقية للغرب منذ الطهطاوي والشدياق. والحـل أن هذا مرغوب وممكن فى الوقت ذاته. تلخيصاً لذلك ، وفى آفاق مستقبل المعرفة العالمية لم يعد هنـاك استشراق كما هو الآن لكن جناح شرقى للعلوم الإنسانية والاجتماعية ، مـع بـاحثين مـن كـل الاتجاهات عاملين من اجل معرفة افضل بالواقع والمجتمعات والأشخاص مهما كان موقعهم.

(*) لايميز جاك بيرك هنا بين مصطلح الاستغراب ومصطلح التغريب.

مكسيم رودنسون

أخطاء "الاستشراق" ليست جريمة !

مكسيم رودنسون

أخطاء "الاستشراق" ليست جريمة!

"الاستشراق كلمة لا معنى لها ، فلماذا التحدث واستفيض فيما ليس موجودا ".

و مع ذلك ، فقد استجاب رودنسون ، واسهب فى الدفاع عن الاستشراق...

ولد مكسيم رودنسون فى السادس والعشرين من شهر يناير عام (١٩١٠) بمدينة باريس من أسرة يهودية. بدأت علاقته بالعالم العربي والإسلام، عندما أقام فى لبنان، فى الفترة الواقعة بين (١٩٤٠ ١٩٤٧). ويقول رودنسون انه لم يختر هذا البلد عن قصد، وإنما تجمعت ظروف كثيرة، بمحض الصدفة، جعلته يقيم فيه هذه السنوات.

تخرج رودنسون فى معهد اللغات الشرقية ومعه دبلوم فى اللغة العربية، لكن سنوات الدراسة للغة العربية الفصحى والعامية، طوال عامي (١٩٣٦ ١٩٣٧) بباريس، لم يكن لها مردوداً عملياً إيجابياً، إذ وجد صعوبات كثيرة فى تطبيق ما تعلمه. لكنه انتهز فترة التجنيد الإجبارى كجندى من الدرجة الثانية، وكان ذلك فى نهاية عام (١٩٣٩)، حيث تعرف إلى لويس ماسينيون الذى كان مجنداً كضابط فى وزارة الحرب، فطلب منه أن يلحقه بوحدة عسكرية يتكلم أفرادها اللغة العربية..

وعندما ترامت إلى مسامعه النية لإرسال جنود وضباط إلى سوريا وأن قراراً بهذا الشأن قد اتخذ، أسرع إلى المسؤول ليضمه إلى الفريق المسافر، وكان له ما أراد وغادر باريس إلى سوريا فى ٢٨ مايو عام (١٩٤٠)، حيث أمضى بها ثلاثة أشهر فقط إثر استسلام فرنسا فى يونيو (١٩٤٠).

بعد هذا التاريخ كان مقرراً أن يعود إلى الحياة المدنية. وبمقتضى الإجراءات المتبعة – كما روى رودنسون(*). عاد المُسَرَّحُونْ إلى فرنسا ماعدا أولئك الذين يمكنهم أن يثبتوا أن لديهم عقود عمل محلية فى البلدان التى سُرِحوا فيها، ووجد رودنسون عملاً له فى مدرسة "المقاصد الخيرية الإسلامية" فى صيدا كمدرس للغة والآداب الفرنسية فى الصفوف العليا بهذه المدرسة.

كانت هذه هى البداية لمكسيم رودنسون مع اللغة العربية وبلادها وتاريخها وحضارتها وهى رحلة أسفرت، على مدار نصف قرن، بمجموعة من المؤلفات الشهيرة والعديد من الدراسات التى غطت جوانب مختلفة، والتى ميزت رودنسون عن الكثيرين من أقرانه المستشرقين، والتى أثارت أيضاً الكثير من الجدال بدءاً من كتابه "محمد" (١٩٦١)، "الإسلام والرأسمالية" (١٩٦٦)، إسرائيل والرفض العربى (١٩٦٨)، الماركيسية والعالم العربى (١٩٧٢)، جاذبية الإسلام (١٩٨٢)، وغيرها من العمال المتنوعة الأخرى.

* * * *

التقيت المستشرق مكسيم رودنسون فى مقهى مجاور لمنزله لا يبعد كثيراً عن الحى اللاتينى ، واستمر الحوار بيننا لمدة ساعة حتى بدأ المقهى يطفئ أنواره تدريجياً ... اثناء خروجنا همس لى رودنسون قائلاً : اعتقد أن صاحب المقهى لديه نزعات عنصرية فقد اغلق قبل الميعاد بنصف ساعة . ثم دعانى لإكمال الحوار فى شقته بمبنى قديم حيث صعدنا إلى الطابق الرابع من دون مصعد ، وكان رودنسون يتوقف بين حين وآخر ليسترد بعض أنفاسه ...عندما دخلت الشقة كان إنطباعى منذ البداية إننى فى مكتبة عامة وليس داخل شقة ، كل شئ يوحى بعالم الكتب . رفوف المكتبة تغطى كل المساحات قبل دخولنا لغرفة المكتب ... كان حديث رودنسون رغم اختلافى مع كثير مما قاله ـــ يتسم بالصراحة و الصدق . وكان أحياناً كثيرة يحكى بصورة يبدو فيها التأثر الشديد خاصة من نقاد الاستشراق كان يحكى أشياء للتسجيل وأشياء لا ينفع معها التسجيل ...

(*) كتاب "الجندى المستعرب" لفيصل جلول دار الجديد (١٩٩٨).

قبل أن أبدأ معه الحوار مباشرة بادر قائلاً : " منذ البداية أقول بأن كلمة الاستشراق لم تعد تعني شيئاً. انني لا استطيع ان اتحدث و استفيض في ما ليس موجوداً . كذلك اقول بأنه لا يوجد شرق وانما توجد شعوب ، بمجتمعات ثقافات ، وبالتالي لا يوجد استشراق ايضاً،انما توجد انظمة علمية لها موضوعاتها واشكاليتها النوعية ، مثل علم الأجتماع ، الاقتصاد السياسي ، والألسنية، والإناسة، والفروع المختلفة للتاريخ .

□ حسناً كيف تفسر هذا الفزع الذي ينتاب معظم المستشرقين من مجرد سماع كلمة استشراق؟

رودنسون: لأنها كلمة متناقضة مع حقائق الواقع . ولا نفهم منها شيئاً . بالطبع الكلمات يمكن أن تستخدم هنا و هناك ، ويمكن لكل واحد أن يعطيها المعنى الذي يريده ، مثلاً أدوار سعيد أعطى للكلمة مساحة أيدولوجية كبيرة انتقد الاستشراق وأعطى أيدولوجية خاصة للدراسات الاستشراقية ، بحيث أستخدمت كلمة الاستشراق في سياق مرذول وغير مرغوب فيه . لكن سعيداً فعل ذلك مستدعياً ميشيل فوكوه، فلوبير ، كلوريدج .. وأنا لا أنزع عن سعيد حقه في تحليل الاستشراق وأعطائه تلك الأيدولوجية لكن أرى أنها أيدولوجية لا تشمل بالطبع كل الدراسات الاستشراقية،وحتى أكثرها إندفاعاً في طابعها الأيدولوجي، لا ينفي وجود مساحات للموضوعية حتى ولو كانت ضئيلة ،فضلاً عن أنه لا يمكن التخلي عن المكاسب الثمينة للاستشراق على مدار أكثر من قرنين . بالطبع ادوار سعيد له الحق في تحليل ظاهرة الاستشراق على هذا النحو أو ذاك،لكن بالنسبة إلى اعتقد أنه ساهم في الخلط القائم فيهذا الشأن .

□ فلنترك اذاً تعبير الاستشراق جانباً ، بما يحمله من دلالات وابعاد لا أتفاق بشأنها ، ولنتناقش حول عمل الاستشراق ذاته ومضمونه الفعلي .

رودنسون: اذا كنت قد أوضحت لك بأنه لا يوجد استشراق فهذا يعني أنني لا يمكن أن أتحدث عن مضمونه ..

□ لكن هل تعتقد أنه لا توجد " نظرة الآخر " ؟ وهي هنا نظرة الغرب للشرق وهو ما أعنيه بكلمة الاستشراق ومضمونها وما تحمله من خصائص

رودنسون: حسناً ، أنا لم أنكر أن كثيراً من الغربيين الذين يدرسون الشرق يقومــــون بذلــك انطلاقاً من نظرهم الخاصة ،من نظرة مجتمعاتهم ، وبالطبع فإنهم يرون أشياء ولا يــــرون أشــياء أخرى ، يفهمون أشياء ولا يفهمون أشياء أخرى لكن ليس فى هذا كارثة كبرى . ألم يكــن المسعودى يمارس " نظرة الآخر " فى الرحلات التى كان يقوم بها . إنها إذاً ليست جريمة الباحث الغربى فقط . إننى أرى أن هناك نوعاً من العنصرية ضد الغرب ، وأنا ضد العنصرية بشكل عـام فكما كنت ضد العنصرية الموجهة للعرب، فأنا أيضاً ضد العنصرية الموجهة للغرب مــــن قبــل الشرقيين . فالقول أن الدراسات الاستشراقية تمثل " نظرة الآخر"، يتضمن إتهاماً مبطناً ، إتهامــاً لأن الباحث الغربى قد أهتم بالشرق وهكذا هناك أتهام فى حالة الأهتمام بقضايا الشــــرق ، وإتهام فى حالة عدم الأهتمام به اليست هذه عنصرية ضد الغرب .

- عندما طرحت تعبير " نظرة الآخر " واصفاً بذلك مضمون العملية الاستشراقية كمــــا أتصورها ـــ لم أضمن هذا التعبير أدانة مسبقة لكن أردت من خلال أستخدام هذا التعبـــير أن أشير لواقع لا يوجد خلاف بشأنه ، وهو أن العالم منقسم فعلاً إلى حضارات وثقافــات مختلفة ، ينشأ عن إختلافها بالضرورة خصائص نظرة الآخر بما تحمله من شحنات الصـــراع ومن ميزات و مساوئ أيضاً وأعتقد أنك لا تختلف كثيراً مع هذا الطرح ؟

رودنسون: حسناً يمكن أن نجد أرضاً للحوار . فالدراسات الاستشراقية بالصورة التى ظــــهرت عليها تمثل نظرة الآخر فعلاً، من وجهة نظر علمية محددة ، نظرة الآخر تتميز بما هو مقنع ومــــا هو غير مقنع، بما هو سلبى وبما هو إيجابى . فنظرة على جذور الأسلام من شخص غير مســـلم، لها أهمية كبيرة، بل إن الدراسات التى تمت عن جذور المسيحية واليهودية حققت نجاحاً كبــيراً، عندما إنفصل الباحثون عن هذه الديانات ، أى تحقق وجود نظرة نقدية إزاء موضوع البحـــث، لكن يوجد أيضاً أخطار فى " نظرة الآخر " ، خطر النظر للآخرين على أنهم جهلاء بينما نحـــن على صواب . نعم يحدث هذا .وهو من الأمور المرذوله لكنها من الأمور الشائعة. ما أطلبه هـــو " نظرة نقدية "، لنظرة الآخر من كلا الطرفين، أى إزاء رؤية الشرق للغرب أو رؤية الغـــــرب للشرق .

□ لكنك تطرح هذه القضية ـــ أى المطالبة بنظرة نقدية ـــ بشكل حيـــادى فى حـــين أن واقع النظرتين غير حيادي ، بمعنى أننا فى الشرق نقوم بالدفاع عن أنفســـنا و التنبيـــه إلى التشويه الكامن فى نظرة الغرب إلينا ، وأعتقد أنه من العدل أن لا نطلب الشيء نفسه مـــن الضحية و القاتل بدرجة مماثلة، اليس من الأجدى أن تصوب مطالبتك بنظرة نقديـــة إلى الذين يقدمون " صورة الآخر " فى الغرب أولاً؟

رودنسون: نعم. لكن لا ينبغى فى الوقت نفسه على هؤلاء الناس الذين يعانون أن يعتقدوا بـأن لديهم العلم والحقيقة ، وأن كل ما يقولونه حق وصواب ، فالمسألة نسبية .

□ سنعاود طرح أسئلة قديمة فربما يؤدى ذلك إلى طرح إجابات جديدة.ما الـــذى يدفـــع الباحث الغربى ـــ ولا أقول المستشرق حتى لا تغضب ـــ نحو الاهتمام بالشرق ـــ العـــالم العربى ـــ هل يعود ذلك إلى اختيار شخصى أو سياسي ؟ ما هى هذه الضرورة التى تدفـــع بباحثين غربيين نحو دراسة الشرق ؟ ولمن يوجهون دراساتهم وكتاباتهم ؟

رودنسون: كما ترى فان الحوادث المهمة ،المضطربة ، المرعبة أحياناً تمر فى جزء منها عن طريق العـــالم العربى والإسلامي. وهنا يزداد الطلب على الكتب و الدراسات والمقالات من الباحثين والمتخصصـــين فى شؤون البلاد العربية و الإسلامية فتزايد الطلب يعنى أن هناك مصلحة كبيرة .

□ إذاً عندما يكتب باحث غربى عن العالم العربى فهو يخاطب معاصريه ،أنـــت تكتـــب بالفرنسية و للفرنسيين أساساً أم للشرقيين أيضاً ؟

رودنسون: أكتب لمن يقرأ بالفرنسية فى كل مكان وللعرب أيضاً .

□ يتصاعد فى الشرق نقد الاستشراق ـــ أو نقد نظرة الآخر ـــ ما هو صدى هذا النقـد ، فى تصورك ،لدى الباحثين الغربيين المهتمين بالشرق ؟

رودنسون: لقد تعودنا على هذه الانتقادات بدءاً من النقد الإسلامي الصريح مروراً بنقد أنـــور عبد الملك وأدوار سعيد والآخرين .بالطبع هناك اختلاف بين نقد الإسلاميين والنقد الذى يمثلـه أنور عبد الملك وإدوار سعيد . الإسلاميون يطرحون المسائل بصورة متسقة بينما عبـــد الملـــك

وسعيد عندما ينتقدون الدراسات الاستشراقية فإلهم يستشهدون بكتاب غربيين. لا أقول أن نقد إدوار سعيد وعبد الملك زائف بصورة كاملة. هناك جزء من نقدهما صحيح . فبعض مؤلفي الكتب والمقالات الغربية لم يفهموا بعض الأمور عن الإسلام المعاصر والفكر المعاصر فى بلاد الشرق ، هذا صحيح . وإذا رأيت كاتباً أمريكياً يؤلف كتاباً عن فرنسا ، فربما يكون مليئاً ببعض الأخطاء وسأغضب بالطبع عندما أرى أشياء غير صحيحة. لكن لا ينبغى أن نرى فى كل أعمال الاستشراق مناورات سياسية وعدواناً على البلاد ، نعم هناك أشياء تستحق أن تهاجم ، لكن أن تهاجم على طول الخط ، فهذا شئ آخر وأعتقد أنه خطأ كبير . فضلاً عن أن مشروعية هذا النقد بالنسبة لإدوار سعيد وأنور عبد الملك لا يتوفر له الوضوح والاتساق الكافيين فهما ينتقدان الاستشراق من خلال مفكرين غربيين آخرين ،ومنهم من بدأ فى نقد الاستشراق ، لأسباب شخصية فأنور عبد الملك ،لأنه كان يطمح فى مكانه أكبر ، ولم يحصل عليها فى الغرب شرع فى توجيه الانتقادات

- أحتفظ مما قلته إزاء من ينتقدون الاستشراق بمسألتين أعتقد ألهما على قدر كبير من الأهمية. وأكثر أهمية من الحديث عن الأسباب الشخصية التى يصعب الحديث عنها أو تأكيدها. أتفق معك أولاً فى أن الدراسات التى أنتجها المستشرق عن حاضر، وليس عن ماضى — المجتمعات العربية والإسلامية هى محدودة وتشتمل على رؤية ناقصة فى كثير من الأحيان . فمثلاً هناك غياب ملحوظ للدراسات الاستشراقية عن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر مقارنة مع ما أنتج عن الفكر الإسلامي الكلاسيكي . والنقطة الثانية تمثل مفارقة فى تصورى فالإسلاميون ينتقدون الاستشراق بسبب المناهج التى يستخدمها بشكل عام بينما ينتقد أنور عبد الملك الاستشراق لأنه لم يستخدم مناهج حديثة ؟

رودنسون: عندما قلت أن نقد أنور عبد الملك للاستشراق يعود إلي أسباب شخصية فأنا أعنى ما أقول. لقد جاء عبد الملك إلى فرنسا، وعمل فيها، وحاول أن يكون أستاذاً فى الكوليج دو فرانس.. وأشياء من هذا القبيل.. وعندما وجد أن كل ما كان يتمناه، لم يتحقق بالصورة التى يريدها، هاجم الاستشراق والغرب. أما بالنسبة لغياب الدراسات الاستشراقية عن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر فلا أعتقد بأن الأمر على النحو الذى طرحته لكن هناك ما يبرر

ذلك. وهو الصعوبات التى تكتنف مثل هذه الدراسات. وأروى لك قصة لقاء قديم بينى و بين هنرى لاوست ، وكنت قد طرحت عليه سؤالاً مشابهاً فاسترسل معى فى الحديث ، وفى النهاية قال لى: لا تورط نفسك فيما هو معاصر هكذا .

□ تحدثت فى كتابك " جاذبية الإسلام " بأنه لايوجد هناك علمان ، ألا تعتقد أنه من الصعب الحديث عن " المنهج العلمي " بصورة موحدة ، خاصة فى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية ، حيث صفة " العلوم " بهذه الميادين تكتسب إشكالية معقدة تختلف عن وضع العلوم الطبيعية والبحتة . ففى مجال الصراعات والحروب ، أى علم واحد هذا الذى يمكن النظر إليه بصورة موحدة فى تفسير الظواهر الاجتماعية والفكرية والسياسية بمناطق ومجتمعات متصارعة فيما بينها؟ ألا تعتقد أن مثل هذه النظرة التى تطبق "المناهج العلمية"، فى دراسة النشاطات السياسية والفكرية بصورة موحدة بين مختلف الثقافات ، قد تكون المسؤولة عن سوء الفهم والأحكام الجائرة التى تحفل بها كثير من الدراسات الاستشراقية؟

رودنسون: لا يوجد إلا علم واحد ، ولا توجد قاعدتان للعلم(*) (ما أريد أن أقوله أنه ينبغى محاكمة الأشياء من وجهة نظر عقلانية عامة ، فلا معنى للحديث عن علم عربى وآخر فرنسى وثالث هندى ..) لقد استمعنا إلى من يقول بأن هناك علماً أبيض وعلماً أسود ، وعلماً للإمبريالية ، وعلماً للبروليتاريا أقول ذلك لأننى لدى خبرة شخصية فى الحركة الشيوعية. فى الأربعينات ، كانت لدينا نظرة مشابهة لذلك . كنا نقول بأن البروليتاريا وحدها لها الحق فى الحديث عن اقتصاد المجتمع، وما عدا ذلك كلام زائف ، حديث البورجوازية حديث زائف. فى الواقع كنت راضياً عن هذه النظرية فى ذلك الوقت ، لأننى كنت بروليتارياً. كان هناك علم بروليتارى وآخر برجوازى ، الأول هو الحقيقى والثانى هو الزائف ، وكنا نسعى لتطبيق هذا التوجه فى كافة المجالات والعلوم و لم نستثن من ذلك إلا الفيزياء. طبعاً هذا موقف أدى إلى نتائج عبثية وحمقاء بلا شك .. والآن ، نسمع الشئ نفسه لكن بدلاً من البروليتارى هناك : رجل العالم الثالث ، العربى ، المسلم وهناك من جهة ثانية فى الغرب أولئك الذين يمارسون الزيف!

(*) أوضح مكسيم ردونسون وجهة النظر هذه، بصورة دقيقة، في كتابه الشهير "جاذبية الاسلام" الصادر في (١٩٨٢) وله ترجمة عربية يعاد طبعها الان عن دار التنوير.

وأرى أنه مهما كانت التحريفات والإلتواءات التى زرعها الوضـــع الإســـتعمارى فى أختيـــار المعطيات أو البرهنة عليها فإن ذلك لا ينبغى أن يجرنا إلى عقيدة العِلْمِّين .. لقد صدقـــت أنـــا نفسى عقيدة العلمين فى الأربعينات .. اليوم باحث البلاد النامية المستعمرة، يفهم بالسليقة بعض الأشياء التى يفهمها باحث المجتمع المتقدم بصعوبة هذا حقيقى، لكن هذا لا يعنى أن ناس العـالم الثالث معهم حق بشكل عام وأن الباحث الأوروبى لا يملك هذا القدر من الحق .. لابـــد أن تكـــون هناك قواعد عامة للنظر ، هذا ما أردت أن أقوله من أنه لا يوجد علمان .

- الذين ينتقدون الاستشراق ـــ وأنا منهم أيضاً ـــ لا ينكرون المكاسب الثمينـــة الـــتى تحققت من خلال أعمال بعض المستشرقين الذين كرسوا جزءاً مـــن حيـــاتهم فى تحقيـــق مخطوطة أو دراسة لغات وحضارات الشرق لكن النقد الأساسي الذى نوجهه للاستشـــراق هو فى السياق السياسي الذى يدور فيه عمل المستشرق وعادة ما يكون هذا السياق علـــى درجة من العداء لا يمكن تجاهلها إزاء البلد المدروس ، وبصفة خاصة فى فترات الاســـتعمار والصراعات .. فالمستشرق يخضع عمله العلمى لخدمة الأغراض السياسية والاســـتعمارية للبلد الذى ينتمى إليه وضد البلد الذى يدرسه من هنا ينبع الموقف من هذا النـــوع مـــن الاستشراق .

رودنسون: ذكرت فى كتابى " جاذبية الإسلام " ما يكتنف العلاقات بين المجتمـــع الـــدارس و المجتمع المدروس، والضغوط والتيارات السائدة فى كل مجتمع ، والأوضاع المتغـــيِّرة في المجتمـــع الدارس بالنسبة للمجتمع المدروس وهذه قضيه معقدة إلى حد ما ، ففى تصورى أن الباحث الغربى عليه أن يندمج فى التيارات و القضايا السائدة فى المجتمع المعنى ، لكن من دون أن يخضـــع للاتجاهات الايدولوجية السائدة ودون أن ينسى الباحث الغربي وسطه الخاص الـــذي يســـمح باغناء المناقشات الجارية فى قلب المجتمعات التى يدرسها. نحن هنا بصـــدد قضيـــة الاســـتخدام السياسي لإنتاج المستشرق . أعتقد أن كل البلاد فى العالم تطلب رأى المتخصصين فيـــها إزاء هذه القضية أو تلك. وهذا أمر طبيعى . مثلاً ماسينيون ، وأنا لا أحبذ عادة كل ما يقوله ، كان يطلب منه أن يكتب تقارير إلى وزارة الخارجية ، وأعرف من بعض الذين يعملـــون فى وزارة الخارجية ، كما يقولون لى ، بأن بعض كتاباته كانت حمقاء إلى حد ما .هل كان ماســـينيون

جاسوساً أو عميلاً ؟ كان وطنياً فرنسياً وكان واجبه أن يخبر حكومته   ولا أعرف كيف ينتقد الوطنيون المتطرفون ، نقاد الاستشراق ، وطنياً فرنسياً كان يخدم وطنه

فى أثناء الحرب العالمية الثانية كنت أقوم بتلخيص صحف دمشق ... وهذا طبيعي   هناك مثال وليام مارسيل ــ وأعرفه جيداً ــ كان ملماً باللغة العربية تماماً ، يعرف كل كلمة ، وحتى اللهجات العامية ، ويعرف كل المؤلفين العرب فى كل فترات التاريخ العربي ، وكانت لديه ذاكرة غير عادية ، بل كان يعرف متى استخدمت هذه الكلمة هنا أو هناك . كان يمكنه أن يشير إلى اختلاف فى كلمة كذا، فى كتاب " الحيوان " للجاحظ، فى صفحة كذا، ثم أستعملها بالمعنى كذا   لا أستطيع أن أنكر هذه الجهود لأن مؤلفيها قد أخذوا مواقف أو قالوا بأشياء استعمارية.

روجيه أرنالديز

المستشرقون يُنْتَقَدون لأنهم غير مسلمين

روجيه أرنالديز

المستشرقون يُنتقَدون لأنهم غير مسلمين

روجيه أرنالديز مستشرق مخضرم ، قطع مسيرة طويلة فى حقل الدراسات العربية والإسلامية. أمضى أكثر من نصف قرن فى درس وتدريس جوانب من الفكر الإسلامى. وهو من جيل كبار المستشرين الفرنسيين كجاك بيرك ، وماكسيم رودنسون ، وإن كان أقل شهره من سابقيه. فقد إقتصر إنتاجه العلمى على فترة معينة ، وربما شخصية بعينها ، هى شخصية إبن حزم القرطبى ، بينما أقطاب جيله قد صالوا وجالوا فى فترات متنوعة ومع شخصيات وقضايا عديدة منها ما هو قديم ، ومنها ما هو حديث ومعاصر.

تميز إسهام روجيه أرنالديز ، فى مرحلة البداية ، بنظرة تكاد تكون سلبية إزاء فلاسفة الإسلام، سرعان ما تخلى عنها فى مرحلة النضج. ففى مرحلة البداية لم يكن قد وصل إلى أصالة إسهام الفلاسفة المسلمين وشعر بخيبة أمل عندما قرأ أعمالهم، بل ذهب يحلل ظاهرة "كيف انحسر الفكر الفلسفى فى الإسلام" وأرجع ذلك إلى أن فلاسفة الإسلام قد سلطوا كل إهتمامهم على فلسفة اليونان، فضلاً عن إنهماكهم فى محاولة التوفيق بين النقل والعقل، وإنشغالهم بقضايا جزئية لا تساعد حقاً على تطوير "علم الأوائل" ولا على إنتاج فكر فلسفى جديد أو متقدم، وهو ما أدى، فى نظرة، إلى هشاشة وضع الفلسفة فى البلاد الإسلامية، بالمقارنة مع خطابات الإسلام المركزية الأخرى(*).

(*) الاستشراق في أفق إنسداده د. سالم حميش منشورات المجلس الأعلي للثقافة العربية ١٩٩١ ص ٧١

أما فى مرحلة النضج إذا جاز هذا التعبير فإن روجيه أرنالديز، تحت تأثير أستاذه وصديقة لـــوى ماسينيون، قد غير من وجهته ومن طريقته فى تناول إنتاج الفلاســـفة المســـلمين، وكـــانت نصيحـــة ماسينيون بأن يبدأ أولاً بعلوم القرآن ، علوم التفسير، والكلام والفقه والنحـــو والتصـــوف ثم أخـــيراً الفلسفة. وكانت هذه النصيحة نقطة بداية هامة لروجيه أرنالديز أثمرت فيما بعد رؤية جديدة وفـــهماً جديداً لإسهام الفلاسفة المسلمين. وهنا وضع أرنالديز يديه على مكنونات وأسرار الابداع الحقيقـــى، وليس فقط الفلسفة، من ميادين الحضارة العربية الإسلامية. كما أنه لا ينسى فى كتاباتـــه وأحاديثـــة الإشادة بالدور الذى لعبه عميد الأدب العربى طه حسين فى الوصول به إلى هذا الأفق الجديد وجـــذب إنتباهه نحو شخصية إبن حزم القرطبى الذى كرس له جل إهتمامه.

وأعمال روجيه أرنالديز قد ترجم إلى الفارسية بعضها وبعضها الآخر إلى التركية إلا أن اللغة العربيـــة لم تظفر بعد بأى ترجمة لأعماله الرئيسية أو دراساته، فى حدود ما أعلم، وربما تشهد الأيام المقبلة ترجمـــة بعض هذه الأعمال وهى:

العقل وتعريف الحقيقة وفقاً لابن حزم القرطبى (١٩٥٦)، النحو واللاهوت لدى ابن حـــزم القرطـــبى (١٩٨١)، ثلاثة رسل لإله واحد (١٩٨٣)، القرآن دليل قراءة (١٩٨٣)، جوانب مـــن الفكـــر الإسلامى (١٩٨٧).

* * * *

بدأت الحديث مع روجيه أرنالديز، فى منزله، بتقديم فكرة عامة عن مشروع هذا الكتاب/ الحوار مع المستشرقين الفرنسيين من جهة وبعض المستغربين من جهة ثانية. وبما أن الحوار كـــان مع روجيه أرنالديز المستشرق فقد بدأت بعرض مجموعة من التساؤلات عن الأسباب التى تدفـــع بمستشرق لإمضاء أكثر من نصف قرن فى دراسة حضارة ولغة وتاريخ بمجتمع غـــير مجتمعـــه، وكيف ينظر إلى التشكك الذى يواجه به مثل هذا العمل، وكيف ينظر إلى النقد المتصاعد، مـــن إتجاهات شتى، ضد المستشرقين و"نواياهم" وإنتاجهم؟ وهل تكون المناهج المستخدمة فى البحث هى المسؤلة عن استثارة هذا النقد إن لم نقل العداء – الموجه لهم ولأعمالهم وأخيراً كيـــف

ينظر للتساؤل الذى يطرحه بعض المستشرقين، هذه المرة، بإستهزاء أحياناً عن عـــدم وجـــود استغراب عربى فى مقابل استشراق غربى، وغير ذلك من التساؤلات المرتبطة بهذا الأفق الحوار.

بدأ أرنالديز حديثه بالفرنسية عن مسيرته وكيف تعرف على الحضارة العربية الإسلامية.

أرنالديز: توجهت وانا طالب نحو دراسة الفلسفة، وحصلت على الليسانس والاجرجاسـيون واثناء فترة الدراسة تعلمت تاريخ الفلسفة اليونانية، وبعض الشئ عن فلسفة العصر الوسـيط ثم فكر القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر. لكننى كنت مهتماً أساسـاً بالفكر اليونانى ثم بالمصادفة جاءتنى فكرة دراسة اللغة والحضارة العربيتين وذلك عندما تعرفـت إلى صديق جزائرى وأعارنى كتاباً فى النحو ثم تعرفت على طلاب مصريـين هـم رمسـيس واصف، وآخر مصرى من أصل يونانى هو نجيب بلدى، وكان أسـتاذاً فى جامعـة القـاهرة والإسكندرية، وكان لهؤلاء الأصدقاء جميعاً أكبر الأثر فى توجيهى نحو دراسة ما يسمى بالفلسفة العربية.

وأثناء فترة الاجرجاسيون قمت بالتسجيل فى مدرسة الدراسات الشرقية ودرست اللغة العربيـة و لم أكن أفكر عندما تخرجت فى إننى سأعمل ببلد عربى لكن مع نهاية تلك السـنة عينـت فى الليسية الفرنسى بالقاهرة، آنذاك فكرت فى بذل جهد أكبر فى دراسة وإتقان اللغة العربية مـع استمرارى فى دراسة الفلسفة لكن فى نهاية السنة الأولى لقدومى إلى القاهرة أندلعـت الحـرب العالمية الثانية واضطررت للعودة إلى فرنسا و لم أعد إلى القاهرة إلا مع نهاية الحرب. ومع عودتى هذه وجدت لويس ماسينيون الذى عرفته قبل الحرب عندما زرته طلباً لبعـض النصـائح. وفى الحقيقة اهتم ماسينيون بعملى وشجعنى كثيراً وكان يعيرنى بعض كتبه. وإنطلقـت فى قـراءة وترجمة نصوص الفلاسفة العرب خاصةً الفارابى وابن سينا وابن رشد لكننى شعرت بأسـف فى أعقاب ذلك لأننى وجدت أن الفكر الإغريقى هو الذى يثير اهتمامى أكثر.

تحدثت مع ماسينيون فى هذا الأمر، فقال لى: إننى أخطئت المدخل فى تناول الفلسفة الإسـلامية وأنه كان ينبغى على أولاً أن أبحث وأفتش فى تلك الحضارة عن العلوم القرآن ية أى علم أصول

الفقه والتفسير والكلام، والتصوف وأخيراً التوجه إلى الفلسفة وليس العكس، وانه لكى نفـــهم أهمية الفلسفة كفكر إسلامى علينا ان نبدأ بالأصول الرئيسية الأخرى.

كان هذا يعنى بالنسبة لى أن أبدأ من جديد لأننى لم أكن أعرف آنذاك كتابات علماء النحـــو العربى أو أصول الفقة أو التصوف فبدأت بدراسة هذه المجالات. لم أتخذ نظاماً تسلسلياً.. بدأت بدراسة نحو الزمخشرى، وكتب تفسير القرآن لا سيما تفسير فخر الدين الرازى.. ومن خلالـه وصلت إلى فكرة عما كان عليه علم الكلام وسرت فى هذا الطريق الجديد ببطء فقـــد كـــان يتطلب جهداً كبيراً، وكان عملى فى الليسية الفرنسى يأخذ منى وقتاً كبيراً أيضاً.

أثناء ذلك تعرفت إلى طه حسين، وأنا فى الحقيقة مدين له بكل شئ. وعرضت عليه الصعوبـات التى تواجهنى، وكان من الكرم وحسن الضيافة أن استقبلنى بمنزله، واقترح على دراسة ابن حـزم القرطبى بل واعارنى بعض الكتب.. ومنذ هذه اللحظات بدأت الأمور تتضح لى أكثر فـــأكثر. فمن جهة مساعدات ماسينيون ونصائحه، ومن جهة ثانية نصائح ودعم طه حســين وجــدت نفسى فى وضع يسمح لى بتحرير رسالتى عن ابن حزم الذى كان بالنسبة لى قصـــة مدهشــة وعجيبة. وكان لطه حسين باقتراحة ان ادرس ابن حزم رؤية ثاقبة وعبقرية.

فمن خلال ابن حزم تعرفت على الفكر الإسلامى وانفتحت امامى الأبواب المغلقة وبـــدأت أقــرأ، أكثر فأكثر، كتب كبار المفسرين، لا سيما، الرازى والقرطبى وكذلك الزمخشـــرى والطـــبرى. فى الحقيقة اهتممت كثيراً بكتب التفسير لأننى وجدت بها مكنونات وكنوز هامة جداً. وقـــد ألقيـــت مؤخراً بالمركز الثقافى المصرى بباريس محاضرة عن الإبداعات الفلسفية الكامنـــة فى كتـــب التفسير.

وهكذا كما ترى إنتهيت، كما نصحنى ماسينيون، إلى الفلسفة من أبوابها الحقيقية و لم أعد أنظر إلى فلاسفة الإسلام بوصفهم تابعين أو ناسخين لفلاسفة اليونان وإنما مفكريـــن اســـتندوا إلى الفلسفة اليونانية للإجابة على قضايا طرحها علماء الكلام. ووجدت فى هذا الطريق أشياءً هامـة غيرت من رؤيتى الأولى. هذه هى مسيرتى فى خطوطها العامة.

□ تحدثت عن مسيرتك، بصورة صادقة ومبهرة، لكنك لم تتحدث كثيراً عن البواعث والأسباب التي دفعتك للإهتمام بالحضارة الإسلامية وفكرها الفلسفي، والمستمع لحديثك يشعر وكأن الأمر جاء مصادفة نتيجة لقاء صديق جزائري أو مصري فهل الأمر كذلك حقاً؟ ما الذي جذبك حقاً في هذا الإتجاه ؟

أرنالديز: بالإضافة إلى ما قلته هناك، في المقام الأول، أهمية خاصة عندما ندرس فكر ليس فكر البلد الذي نولد ونعيش فيه وفي المقام الثاني هناك أهمية خاصة للفكر الإسلامي فهو من جهة قريب من الفكر الذي نسميه الفكر الغربي ومن جهة ثانية له خصوصيته المثيرة للاهتمام، ثم أنه متنوع وثري، أنظر على سبيل المثال لا الحصر انماط البرهان والتدليل في أصول الفقه، إنما في غاية الجاذبية والدقه والمهارة. لقد وجدت لدى ابن حزم منهجاً غاية في الدقة. إلى جانب هذا الفكر الفقهي الهام، هناك الفكر اللاهوتي لدى لاهوتين مسلمين يملكون ثراءً كبيراً ونجد صدى ذلك في كتب التفسير علماء الكلام يطرحون مشاكل مشتركة أمام كل اللاهوتيين التوحيديين لكن إنطلاقاً من منهجية خاصة، لأنه تفكير ينطلق من نص يعتبر كلام الله ، ويفرض على تفكير اللاهوتيين طابعاً خاصاً وهاماً. وانا على اقتناع ان المؤلفين العرب القدامى قد أضافوا الكثير والكثير أمام فهم وتفسير وقراءة النصوص. كذلك التصوف الإسلامي في حالة من الثراء البالغ، ويوجد تشابهات بينه وبين التصوف المسيحي وبعض جوانب التصوف اليهودي. لكني أوافق ماسينيون في ان التصوف الإسلامي ما هو إلا ثمرة لتأمل عميق مع النص القرآني والنبوي.

أعتقد انه من الهام معرفة هذه الجوانب الدينية والتأمل حول نصوص دينية مختلفة لدى محاورين وفي تقديري ان هذا الأمر ينتهي إلى اكتشاف قيم روحية سواءً متطابقة أو متقاربة بين هذا وذاك في إطار ما أسميه بإنسانية دينية يهودية ومسيحية وإسلامية. ومن هنا أجد في التصوف الإسلامي أهمية كبيرة، لكني لا أنظر له منعزلاً عن علم الكلام وعن منهجية علم أصول الفقه، فالفكر الإسلامي في بنيته له منهجيته الخاصة في قراءة وفهم النصوص الإسلامية.

هناك أيضاً، طالما تسأل عن الأسباب التي تدفع المستشرق للإهتمام بحضارة غير حضارته، أهمية عملية حيث نعيش في عالم تتغلب فيه نزعات التصارع.. أليس كذلك.. أقول من الهام معرفة

نقاط الإلتقاء والتفاهم والتى تسمح بتحقيق اتفاق بين المتصارعين. اليوم يتكلمون كثيراً عن حقوق الإنسان، لكن يمكننى القول انه توجد حقاً إنسانية دينية يهودية ومسيحية وإسلامية من خلالها يمكن أن تتحقق وحدة العالم المسمى بالغربى، واعتقد أن الحضارة العربية هى غربية.. فى كل مكان يوجد إسلام ثمة شئ غربى.. فى الهند واليابان والصين الأمر ليس كذلك

أعود لسؤالك، من جديد، وأقول أن لكل باحث، بالطبع، أسبابه الخاصة. فى البداية هناك الفضول المعرفى، فضول نحو أشياء معينة، هناك أيضاً الإنجذاب نحو نمط معين من الحضارة. ثم هناك بعض التقاليد العلمية والبحثية. فى فرنسا، على سبيل المثال، ترك ماسينيون تقليداً وتوجهاً نحو دراسة ما يسمى بالفكر العربى، ساعد وسمح للعديد من الباحثين بالإنطلاق فى هذا الأفق. يمكن أن أذكر لك أيضاً الأسباب التاريخية. وكما تعلم فإن فرنسا قد أحتلت بعض البلاد العربية، فى فترة الإستعمار، وكانت لديها حساسية ما تجاه العالم الإسلامى وعبر الزمن شعر الفرنسيون بضرورة معرفة هذه البلاد. ناهيك، الآن، عن وجود مسلمين فى فرنسا. وهناك من يحاول مساعدتهم داخل فرنسا وهو أمر يؤدى، فى النهاية، إلى توجة فرنسى عام نحو اهتمام أكثر ومعرفة أكثر بالعالم الإسلامى.

أخيراً هناك ما يسمى بيقظة الإسلام، الإسلام يتحدث عن نفسه، لذلك هناك رغبة فى معرفة هذا العالم الذى يعيش فى حالة غليان ولا سيما بالنسبة لأولئك الذين يهمهم التاريخ المعاصر والمشاكل الإجتماعية والسياسية المعاصره، إذ وجدوا أنفسهم فى حاله من الاهتمام المباشر والعملى بعالم الإسلام.

- كيف تفسر تصاعد النقد الموجة للاستشراق فى البلاد العربية والإسلامية؟

أرنالديز: المسلمون، من حيث المبدأ، يتشككون عندما يأتى باحث غير مسلم ليتحدث عن الإسلام. يعتقدون، أولاً، أنه للحديث عن الإسلام لابد من معرفة دقيقة باللغة العربية، ولكى تعرف جيداً اللغة العربية لابد أن تكون مسلماً حتى أنه ينظر لبعض المسيحين العرب على أنهم ليسوا عرباً مثل غيرهم.

من المؤكد أن اللغة العربية مطبوعة بالقرآن وبالتفسيرات الفيلولوجية للقرآن، وأن كل كلمات اللغة العربية، تقريباً، لها رنيناً قرآنياً، وبالتالى عندما يدرس مستشرق اللغة العربية أو حتى ينتمى لأسرة عاشت فى بلد عربى، ينظر إليه على أنه يريد إختراق الفكر الإسلامى هذا عن الجانب الأول أما ثانياً، فمن المؤكد كذلك أنه، حتى قبل الفترة الاستعمارية، كان هناك التراث الجدالى المسيحى ضد المسلمين كما كان هناك العكس من قبل المسلمين ضد المسيحين، ونظراً لهذا التراث فإنه ينظر للمستشرقين، إذا كانوا من المسيحين أو من ورثة المسيحين أو من المنطلقين بشكل عام من حضارة مسيحية، ينظر إليهم بأنهم لم يتخلصوا بعد من هذا الجانب المتعلق بالعداء القديم تجاه الإسلام والمسلمين.

وثالثاً هناك، خاصة فى فترة الاستعمار، فكرة لدى المسلمين تعود إلى أن المستشرقين هم، فى النهاية، ينتمون إلى دول استعمارية وأنهم يدرسون الإسلام ويشوهونه لأسباب سياسية. أما السبب الرابع فيمكن إرجاعه إلى نظرتهم للذين يدرسون التصوف الإسلامى ويعتبرونهم مسيحين يريدون تأويل التصوف الإسلامى لصالحهم. صحيح هناك علاقات عميقة بين التصوف المسيحى والتصوف الإسلامى ثمة جسور وموضوعات حقيقية للحوار تلمس حقيقة الإنسان، وروحانية لكن يظل فى النهاية التصوف المسيحى مسيحياً والتصوف الإسلامى إسلامياً. فليس الأمر متعلقاً بمحاولة للتبشير المسيحى بين المسلمين.. هذا امر نادر فضلاً عن صعوبته، وعلى أية حال لم يكن هذا هو حال الباحثين الذين درسوا التصوف الإسلامى كماسينيون أو غيره. صحيح ماسينيون درس الحلاج، بطريقة ما، قد لا تروق لبعض المسلمين لكن هذا أمر ممكن الحدوث، ولا يمكن ان ينظر إليه أبعد من عدم الإتفاق العادى والبسيط الذى يحدث فى وجهات النظر بين أبناء الأمة الواحدة. ويمكن النظر للطريقة التى قدم بها ماسينيون الحلاج إلى أنها راجعة إلى طريقة علمية من البحث يمكن مناقشتها لكن نوايا ماسينيون كانت طاهرة تماماً وبريئة تماماً.

- انت ركزت على النقد الإسلامى لأعمال المستشرقين، لكنك نسيت ان الاستشراق يتعرض لإنتقادات أيضاً من قبل إتجاهات "علمانية" بل حتى من بعض المسيحين العرب كإدوارد سعيد وأنور عبد الملك وغيرهم ؟!

أرنالديز: فى الواقع لست متابعاً بدقة لأعمالهم وانتقاداتهم، ربما كان احتجاجهم موجهاً ضد كلمة الاستشراق ذاتها، وربما كان انتقادهم للمستشرقين يتركز فى القول: أنهم يفعلون منا أشياء غريبة وكأننا لسنا كبقية البشر ويدرسوننا كأننا انواع مختلفة أو منقرضة، ربما كان هذا منطقهم فى الانتقاد فهل كان ذلك النقد مؤسساً بصورة علمية ؟! انه أمر يناقش! لكن لا ينبغى أن يقعوا فى فخ التعميم، وفى تقديرى عندما تكون الاتهامات عامة وجماعية ينبغى التخلى عنها أو ان يتم تحديد النقد بصورة دقيقة وتفصيلية فى هذه النقطة أو تلك، لكن أن يطلق على هذا المستشرق أو ذاك أنه "عدو الإسلام"، فهذا أمر يفترض أولاً أن نحدد معنى "عدو الإسلام"، فليس لأن المرء غير مسلم أن يكون بالضرورة عدواً للإسلام.قد يكون هناك إختلافات فى وجهات النظر وطرق المعالجة أو المناهج المستخدمة لكن الاختلاف لا يتضمن بالضرورة العداوة لا سيما فى الأوقات الراهنة التى تبذل فيها جهوداً حقيقية لفهم ما هو الإسلام. ليس من المعقول أن الناس هنا تتجه نحو الفهم والتفاهم فتقابل باتهام أنهم أعداء الإسلام.

- ليس النقد الموجه للمستشرقين فى حدود ما أعلم لأنهم غير مسلمين! وإنما لارتباط انتاجهم بأوضاع ومواقف سياسية معينة، ولانهم عندما يستخدمون بعض المناهج المسماة "علمية" يقدمون أحياناً صوراً غير دقيقة وغير لائقة بأصول ورموز الحضارة العربية والإسلامية ومن هنا يبدو النقد عنيفاً أحياناً إزاء ما يقومون به. أليس كذلك؟

أرنالديز: بالطبع هناك العديد من الأعمال الاستشراقية تمت من خلال علاقاتها بأوضاع سياسية معينة لكن هذا ليس نقداً ضد الاستشراق بصفة عامة وإنما ضد دراسة الشرق من منظور سياسى معين أو من خلال إرتباطة بوظيفة سياسية ما, لذا لا ينبغى التعميم عندما نتحدث عن الاستشراق، لأن هناك نصوصاً كثيره درست وحققت من خلال أولئك الذين نطلق عليهم اسم مستشرقين الأمر الذى سمح بتقدم المعرفة بالإسلام. هذا أمر لا يمكن إنكاره. هناك مناهج لدراسة النصوص تسمح أولاً بضبط وتدقيق وتحقيق هذه النصوص، وهذا عمل علمى تماماً لا صلة له باى تصورات عن الغرب او الإسلام، أنه عمل يقوم على نصوص عربية كما يقوم على نصوص فرنسية أو صينية.. فى هذا الإطار تقدمت معرفتنا بالإسلام بالمقارنة مع نصف قرن مضى، هذا مؤكد.

□ لكن مسألة المناهج العلمية تثير تحفظ البعض، خاصةً عندما تستخدم بطريقة لا تؤدى إلى فهم دقيق لمغزى النص القرآن ى. ألا تعتقد انه فى مثل هذه الحالة لابد من استخدام مناهج وطرق معالجة تنبع من ثقافة النص أو على الأقل تكون متوائمة مع مقوماته الرئيسية؟

أرنالديز: أنت تلمس، هنا، نقطة فى غاية الأهمية.. القرآن بالنسبة للمسلم هو كلام الله ولا يمكن معالجته مثل أى كتاب آخر لأى مؤلف بشرى. هذا واضح. فإذا جاء عالم لغة حديث وقال لك باسم علم اللغويات المعاصر أو الفيلولوجية هذا هو معنى النص القرآن ى. فى هذه اللحظة من المتوقع حدوث معارضة. لكن فى الحقيقة من يقوم بهذا العمل كعالم لغوى محض لا يمكن له أن يؤكد أن معنى النص، باسم العلم الذى يعلن إنتمائه له، هو المعنى الذى فُهِمَ فى فترة النبى ، انه لأمر صعب للغاية معرفة فهم رفاق النبى المعنى المقصود. وشتان ما بين الباحث العالم الذى يبحث عن أصل الكلمات التى يمكن مقاربتها مع كلمات أخرى أثيوبية أو عبرية أو آرامية وبين رفاق النبى الذين لم تكن تُطرّح عليهم مثل هذه القضايا الفيلولوجية. وفى الحقيقة فإن هؤلاء الصحابة، عندما كانوا يستمعون إلى النبى، فأهم هم الذين كونوا الإسلام وليس عمل الفيلولوج الذى يقول أن المسلمين قد فهموا الآية بهذا المعنى لكن باسم الفيلولوجية فان الآية لها معنى مغاير!

فى الواقع يمكن القيام بدراسة أصل كلمة بالرجوع والبحث فى الزمن القديم أو عبر لغات مجاورة لها، لأن معانى الكلمات تتغير بالطبع عبر الزمن. لكن ليس لدينا الحق فى أن نطبق على كلمة أطلقت فى فترة النبى، المعنى الذى نكتشفة بالرجوع إلى الزمن عبر لغات سريانية أو بابلية. وهذا هو النقد الذى يمكن ان نوجهه إلى ترجمة "بلاشير" حيث أراد أن يعطى معنى مغاير للمعنى الذى تلقاه صحابة النبى. إذ كانت نواياه محض نوايا فيلولوج أى البحث عن المعنى الأول للكلمة عبر الزمن. وهذا هو الوهم الذى وقع فيه، ويقع فيه غيره، فالكلمة قد يكون لها أصل بعيد لكن هذا لا يعنى أن هذا الأصل قد أحتفظ بدلالاته فى اللحظة التى سار فيها ملكاً لنص آخر أو ثقافة أخرى وهنا، فى هذا المقام، أنا من الذين يؤمنون بالتراث أو التقاليد بمعنى ان الناس الذين استمعوا إلى النبى هم الذين فهموا المعنى الحقيقى للنص وليس الفيلولوج الحديث.

□ فى الحقيقة عندما طرحت سؤالى السابق، لم يكن فى مقصدى المنهج الفيلولوجى وإنما الإلسنيات المعاصرة وكذلك المناهج الهرمينوطيقية والنفسية والإجتماعية والتاريخية فى صورها المعاصرة، والتى تفضى عند تطبيقها، بوصفها "مناهج علمية" عابرة للقارات والثقافات إلى سوء فهم، وكأن لا فرق بين باحث فرنسى وآخر عربى فى موضوعات تتعلق بتاريخ ثقافات ونصوص مؤسسه لهذه الثقافات التى تتقابل وتتفارق أو تتصادم فى أحيان كثيرة

أرنالديز: لا اعتقد أن المناهج الحديثة تضيف كثيراً إلى كل التحديدات والتمييزات والتأملات التى تمت سابقاً بهدف فهم المعنى الدقيق للنص القرآن ى. فإنتاج علماء اللغة المسلمين، حتى القدامى منهم، يكشف بصورة جلية إلى أى مدى كانت عبقرية هؤلاء المفسرين وكم كانت عقولهم متوقدة ودقيقه فى الفهم. وأنا أنتظر، بفارغ الصبر، أن يجد لى بعض المناهج الجديدة التى يمكنها أن تخرج من آية قرآنية معنىً لم يكتشف من قبل. هذه هى القضية. المفسرون المسلمون القدامى إكتشفوا مشاكل تفسير النصوص وبحثوا عن حلول، كل حسب طريقته، وهى حلول عديدة وأسفرت عن وجود طرق متنوعة فى تفسير النصوص. وأقول الآن إذا طبقنا مناهج حديثة واكتشفنا معنىً للنص لم يكتشفه من قبل أحد حتى الآن حينئذ أقول أن المناهج الحديثة هامة جداً.

□ وأنت تتحدث أشعر وكانك تفكر فى اعمال محمد أركون؟

أرنالديز: بالفعل هو ما أفكر فيه فعلاً وانا أتساءل هل طريقته الجديدة فى قراءة القرآن تعطينا معنى جديداً ؟! أركون يقول لنا لابد من تطبيق المناهج الحديثة اللغوية والاجتماعية الهرمينوطيقية لكن عندما أقرا كتبه لا أجد انه يقدم للإسلام شيئاً ما داخل خط الإسلام. لا يقدم أى تطور أو إزدهار داخل خط الإسلام. فإذا كانت طريقته لم تقدم أى معنى لم يكتشفه المسلمون من قبل أو لا يوجد أى من المسلمين يقبلوه اليوم أقول أن عمل أركون غير ذى قيمة من وجهة النظر الإسلامية.

أعتقد أن ما يفعله آركون، او ما يريد هو تطبيق تصورات، على النصوص الإسلامية والحضارة الإسلامية، صنعت من خلال مفكرين لم يفكروا فى الإسلام أو فى المجتمعات الإسلامية. وأتساءل إذا ما كانت هذه التصورات يمكنها أن تطبق. فى حين أن المعقول هو أن يطبق المسلمون بأنفسهم المناهج التى يمكن تطبيقها، بوصفهم مسلمين وفى إعتقادى أن هذه الطرق والمناهج موجودة لديهم، ومنذ زمن بعيد. ليس المطلوب أن يجتروها ويكرروها وإنما تطويرها وتحسينها. أنه داخل حركة الحضارة ذاتها ينبغى البحث والعمل على تطوير وتحسين المناهج التى تسمح بإضاءة النصوص والظواهر الخاصة لهذه الحضارة ومشاكلها.

من البديهي والطبيعي أن تخرج طرق التناول والمعالجة من مخزون هذه الحضارة، لكن أن تؤخذ مناهج ومفاهيم وتصورات صنعت من أجل فهم الحضارة الغربية لكي تطبق على حضارة أخرى مختلفة في بنيالها ومسارها فهذا أمر يبدو لي خطراً. هكذا أرى الأمور.

بالنسبة لمحمد أركون أقول أن الذي يطبق المنهج، لابد أن يحدد أنه داخل خط الحضارة المعنية أي في وسط محدد، في حضارة معينة، في فترة معينة، في لغة معينة. بينما في الحقيقة أركون يطبق قواعده ومعاييره من الخارج.إنه يقدم نظرة من الخارج، وباسم الحقيقة يوزع مشاعره وانتقاداته. وكل ما يقوله، إذا قبلنا وضعه ذاته، من حيث المبدأ، ينبغي أن يتعرض للنقد بدوره، إنه ليس خارجاً عن أدواته الخاصة عندما يتكلم عن الكلام أو المكتوب. فكلامه وكتاباته هي موضوعات ينبغي أن يوجه لها نقده أيضاً. لا ينبغي أن يضع كلامه وكتاباته، خارجاً، لكي يحاكم الكلام والكتابة التي تشكل الحضارة الإسلامية. أعتقد أن هذا وهم عميق لدى محمد أركون، لكنه في النهاية حالة خاصة.

□ سؤال أخير: لماذا لا يوجد استغراب كما وجد استشراق وكما يردد البعض هنا ؟

أرنالديز: أعتقد أولاً، فيما يتعلق بي، أن الإسلام ينتمي إلى الغرب. كيف ؟. حدث على الجانب الشرقي للبحر المتوسط أن ظهر دين توحيدي بدأ باليهودية أولاً ثم المسيحية ثانياً ثم الإسلام ثالثاً، كل هذا كان في شرق المتوسط، ومن جهة أخرى كانت هناك الحضارة اليونانية.. وحدث خلط بين الفكر اليوناني والفكر التوحيدي، وكان أساس حضارة هذه الثقافة

انتقلت نحو الغرب وبما أن هذه الثقافة انتقلت، بصفة رئيسية، نحو الغرب من المتوسط، إذاً الإسلام هو غربي. لماذا لا يوجد استغراب ؟ ربما يرى البعض ان ذلك غير مجدي أو أنهم لديهم كل شئ وبالتالي ليسوا في حاجة إلى دراسة ومعرفة الآخرين دراسة علمية دقيقة. ولا تنسى أن الحضارة الغربية صارت حضارة العالم كله، أو في طريقها لتصير حضارة العالم بأسره، وإذا جاز استخدام حديث الاستشراق والاستغراب في القرن الماضي فان العالم اليوم قد تغير كثيراً ونحن في فترة حتى الأشياء المتصارعة، تسير مع بعضها البعض. نحن في حالة حركة .. لا ينبغي أن نقول الآخر هو العدو. عبر الاختلاف هناك أشياء مشتركة توحد بين الناس أكثر فأكثر. ربما أكون متفائلاً. أليس كذلك ؟!

محمد أركون

الاستشراق هامشي في أوربا

محمد أركـــون

الاستشراق هامشي في أوربا

فى إطار حواري مع المستشرقين الفرنسيين توجهت للبروفيسور محمد أركون ـــ وهو من أصـــل جزائري ـــ وسألته كيف يفسر واقع أن البعض يعدونه ضمن المستشرقين ، كجان بيير برونسيل هوغوز فى مقالة نشرت فى صحيفة "اللوموند" الفرنسية ، وأن البعض الآخر يصفونه بأنه مـــن الأصوليين ، مثل أوليفيه كاريه فى كتابه الأخير "سيد قطب قراءة ثورية القرآن"، والبعض الآخر يصنفون كتاباته من خارج الحقل العربي الأسلامي .

□ طرحت هذه الاختلافات أمام البروفيسور أركون وطلبت منه أن يحدد لنا موقعه مـــن حركة الاستشراق، فأجاب :

أركون : أود أن ألاحظ أن الذين يظنون أننى أكتب عن الاستشراق والمستشرقين ، لم يطلعـــوا على جميع الكتب التى نشرتها حتى الآن . كان كتابي الأول ـــ وهو أطروحتي ـــ يعالج ما أسميته الأنسية فى القرن الرابع الهجري وهو كتاب يدرس جوهر الثقافة العربية فى فترة محددة تعتبر مـــن أهم الفترات التى يمكن دراستها اليوم فى تاريخ الفكر العربي واعتمدت على نصوص لمفكريـــن مسلمين ، وحاولت فى هذه الدراسة التى كتبتها فى الستينات أن أرد على مناهج المستشـــرقين فى دراسة الفلسفة العربية ، وفى دراسة الفكر الأسلامي بصفة عامة وموقفي مما يخص جميع الثقافـــة العربية والإسلامية هو موقف جزائري تربى فى الجزائر وتكون فى الجزائر فى عـــهد الاســـتعمار حيث كان فى نفسي مثل زملائي فى هذا الوقت رد فعل ضد الضعف الذى كنا نتألم منـــــه فى

الجامعة الجزائرية التى يدرس فيها الفرنسيون وكان المناخ الفكري السائد هو مناخ استعمار وكنا نريد أن نرد على هذا الوضع وأن نتحرر منه .. وهذا الشعور يطبع جميع ما كتبته انطلاقاً من الخبرة الجزائرية في الخمسينات التى كانت تتصف بهذا الاضطرام الثقافي والفكري بين الشخصية الجزائرية وأهداف التحرير الجزائرية وبين الفكر الغربي الذى كان ينتقل إلينا عن طريق الثقافة الفرنسية . الا إنى كباحث لا أتحدث عن هذا الأمر بصورة مباشرة لكن الذى يقرأ بتمعن ما كتبته وما أكتبه ، يمكنه أن يجد فى مقاصدي واتجاهى هذا الاستلهام المتصل بهذه الخبرة التى عشناها فى عهد الاستعمار .

وعندما انتقلت الى باريس ودرست فيها اتسعت خبرتي النفسانية والثقافية وأكتشفت أن ما نطلق عليه الاستشراق هو فى حقيقة الأمر حركة علمية هامشية فى المجتمعات الغربية وهذا ما أذكر وأكرر فى جميع كتبي ومحاضراتي بالجامعات الغربية أو العربية ماذا أقصد بحركة هامشية . أقصد أن الدراسة العربية الإسلامية فى الجامعات الغربية ، وليست فرنسا فقط ، تتسم بألها منعزلة فى الجامعة ولا تنغمس فى الحياة الجامعية ككل ، وهذه الدراسات تعتبر دراسات خاصة لبعض الناس يريدون أن يخوضوا فى أمور بعيدة عما يهم الفكر الغربي والثقافة الغربية ونتيجة هذا الانعزال ، وهذه الهامشية فى الجامعات الغربية فى ما يخص الدراسات العربية والإسلامية هى أن المستشرقين لايتبنون ما يظهر من جديد فى إشكاليات البحث ومناهجه . فظاهرة العلوم الأجتماعية والإنسانية فى الجامعات الغربية ترجع الى الخمسينات والستينات ، وعندما تقارن المناهج التى ينتهجها المستشرقون بالمناهج التى ينتهجها الباحثون والمؤرخون والأنتربولوجيون واللسانيين وجميع ما يتعلق بالعلوم الإنسانية والاجتماعية نجد فرقاً كبيراً بين المناهج الاستشراقية و مناهج هؤلاء العلماء لأن المستشرقون لا يتابعون الإنتاج العلمي فى جميع العلوم كما يوجد فى الميادين التى يمارسها المتخصصون الذين يدرسون المجتمعات والمسائل الفكرية .هذا أمر اكتشفته هنا فى باريس ولازلت أكافح ضده ،لكن هذا الكفاح هو كفاح منهجي ومعرفي وليس بكفاح أيديولوجى لذلك فالقراء الذين يقرءون كتبي يعرفون اهتمامى بهذه المسائل . ولكن قد لا يدركون أهمية هذا النقد وأهمية هذا الموقف ويعتبرونه موقفاً غريباً بصفة عامة ولا يدركون كنه هذا الموقف الذى يقصد نقد الأعمال الاستشراقية التى تتجاهل تطبيق المناهج و الإشكاليات

الحديثة فى دراسة الثقافة العربية . هذا هو موقفي الحقيقي من الاستشراق ولا زلت منذ سنين ولا أزال أدعو فى محاضراتي وكتبي من أجل تطبيق مناهج حديثة فى الدراسات العربية .وألح على هذه النقطة لأنها أساسية ، يجب على الباحثين العرب أن ينتقلوا من النقد الأيديولوجي المحض ، الجدلي لما يسمونه الاستشراق الى النقد العلمي المعرفي وأنهم إذا انتقلوا إلى هذا المستوى من النقد سيدركون ضرورة تغيير المناهج التى يتبناها الباحثون المسلمون عن الفكر الإسلامى ، والمسائل الإسلامية لأننا إذا لم ندرك أهمية الأبستيمولوجيا لا يمكننا أن نتقدم فى تحديث البحوث التى تتناول المسائل العربية والإسلامية ، لذلك أنقد نقداً حاسماً مواقف المستشرقين الذين يقفون بعيداً عن المناهج الحديثة ، وأنتقد أيضاً المسلمين الذين يرفضون هذه المناهج لأنها مناهج غربية ،ما معنى هذا الكلام ؟

هل هناك عقل خاص بالغرب وعقل خاص بالعرب والمسلمين ، نحن بشر وجميع مسائل المعرفة متعلقة بالإدراك ، وعلى هذا الأساس النفساني الجذري ينبغي علينا أن ننتقد المعرفة ، أن ننتقد جميع ما ينتجه العقل البشري أنى كان فى جميع الثقافات وجميع التجارب بغض النظر عن كونه يابانياً أو أفريقياً أو عربيا أو مسلماً ..

هناك طبعاً تجارب تاريخية خاصة بالجماعات الاجتماعية ، خاصة بخبرة دينية أم سياسية لكن هناك مستوى آخر أعمق وجذري وهو مستوى الاجتهاد ، أجتهاد العقل فى نقد ما ينتجه العقل نفسه في ما يخص عملية المعرفة . هذا المستوى من النقد لم نشعر بأهميته فى الفكر العربي والإسلامى المعاصر لأننا نكتفي بالنظر الى ما يظهر على سطح الخطاب ولا نتعمق فى تحليل الخطاب حتى ندرك المقدمات الفلسفية التى يبنى عليها كل خطاب ، أياً كان وأياً كان الإنسان الذى ينتجه . إذاً هذا هو موقفي بالنسبة للاستشراق وبالنسبة لما يعد حدود الاستشراق وهو الموقف المعرفي ولذلك أعتبر نفسي منعزلاً أو بعيداً عما يسمى بالاستشراق...

التفكير لدي يعتمد بصفة خاصة على النصوص الإسلامية الأصلية وكتبي جميعها تشهد على هذا. ولا أعتمد على ما أنتجه المفكر الغربي الحديث أو المنظرين الغربيين أبداً بل أعتمد على نصوص كنصوص الشافعي وأبن رشد والفارابي وأعتمد على نص النصوص أصل الفكر الإسلامى على القرآن الكريم ، وخصصت كتاباً كاملاً لقراءة القرآن والمشاكل الحديثة التى

تثيرها قراءة القرآن . كيف يمكن لأحد أن يقول : أنني أبتعد عن الفكر الإسلامي ولا أتكلم من قلب الفكر الإسلامي ؟ بل أقول أن هؤلاء الأيدلوجيين الذين يتهمونني بذلك لم يقرءوا النصوص التي أعتمد عليها ،لأن الظاهرة التي تشاهدها أن الفكر الإسلامي المعاصر قليلاً ما يرجع الى هذه الأصول الإسلامية الأساسية . وإذا ما رجع يختار منها بعض النصوص التي تلائم الاتجاهات الأيدلوجية الحديثة ويترك المذاهب الأخرى التي لا توافقه . كما هو الشأن مع المعتزلة أو الفلاسفة بينما أنا أحيط بجميع أنتاجات الفكر الإسلامي في عهد الخلافة الكلاسيكية وأستند لذلك لأقول يجب أن ننهض من هنا وأن ندمج هذا التراث في تفكيرنا الحاضر .

- إذا سمحت لي أريد أن أبدي ملاحظة جوهرية حول نقدك للاستشراق لأنه لم يطبق المناهج الحديثة ، وأعتقد أن جاك بيرك ثم أنور عبد الملك في دراسته " الاستشراق في أزمة " المنشورة في مجلة "ديوجين " عام ٦٣ قد قال نفس الشيء عن تأخر المناهج المستخدمة في أبحاث الاستشراق، لكن الأفق الذي تنطلق منه في نقد الاستشراق يختلف بالطبع عن الأفق الذي أنطلق منه عبد الملك ، رغم أنكما تنتقدان الاستشراق لأنه لم يذهب مسافة أبعد في استشراقه وفي تطبيق المناهج الحديثة مكتفياً بما هو بائد ومتخلف منها .. بينما ما أراه هو أن واقعي وتاريخي يختلف عن الواقع والفكر الغربي الذي نشأت هذه المناهج الحديثة إفرازاً طبيعياً له ، بينما مشكلتنا ، خاصة لدى بعض باحثينا الذين وصفتهم في دراسة سابقة لي باسم " المستشرقون العرب " أنهم لا يريدون أدراك واقعهم و تاريخهم من خلال لغة وأدوات هذا الواقع ذاته ، بل يهربون الى الغرب لاكتشاف المناهج الغربية ، وأنا لست ضد هذه المناهج الحديثة لكن أريد أن تنبع من واقعي ، لماذا أنا أبحث عن هذا المنهج الغربي وأنظر من خلاله الى القرآن أو للشافعي أو لغيره ، لماذا لا أكتشف أنا مناهجي الخاصة ؟

أركون : أوافقك تماماً على ما تقوله ، لكن نقدي ليس على المستوى الذي تذكره ، ولست أنتظر من المستشرقين أن يكونوا فقط أكثر استشراقاً في استخدام المناهج بل تصور أن يقف المستشرقون موقف الباحث العلمي الذي يستعمل جميع الأسئلة التي يفرضها العلم الذي يتخصص فيه . مثلاً، إذا أخذنا الدراسات التاريخية المستشرقة كثيراً ما اقتصرت أثناء مدة طويلة على استعمال ما أتفق على تسميته بالتاريخانية اكتفوا بدراسة التاريخ من الناحية السياسية ومن

الناحية الاقتصادية كانوا ينظرون للتاريخ من الزاوية التاريخانية أي يهتمون بالحوادث من زاوية سلسلة تاريخية ويسردونها دون أن يثيروا المشاكل التي تخص كل عصر من العصور التي يؤرخون لها . هذا النوع من كتابة التاريخ لابد أن نسقطه من كتابة تاريخ العرب ، لأن التاريخ عبارة عن جميع الخطابات والمؤلفات والأنتاجات التي يأتي بها كل مجتمع ، وهذه الأنتاجات فيها مظاهر أيديولوجيا ومظاهر تتعلق بقيم ، وعلينا أن نميز دائماً بين الأيديولوجيا والقيم وأن لا نسرد التاريخ من دون أن نتساءل عن قيمة هذا التاريخ . عن معنى هذا التاريخ ، عن اتصال هذا التاريخ بنا نحن الذين نقع تحت ضغطه . وهذه الأسئلة لم نجدها في كتب الاستشراق لأن المستشرقين ينظرون الى التاريخ من بعيد ، لم ينتسبوا الى المسائل الوجودية التي يختص بها التاريخ وتختص بها مجتمعاتنا المعاصرة التي لها علاقة حية بهذا التاريخ . إذاً الفرق يوجد في استعمال جميع المناهج وجميع الأسئلة التي يفرضها علم من العلوم على الباحث . وأنا لا أحب أن أستعمل حتى لفظة المستشرق ، أفضل أن أتكلم عن الباحث ، الباحث يمكنه أن يبحث عن المجتمع في مصر ، العراق ، النمسا .

- أعتقد أن المستشرق لفظة أكثر تحديداً من الباحث لأن المستشرق يتضمن نظرة الآخر يتضمن بعد النظرة من الخارج ، أما الباحث فتستوى القضية من الداخل أو الخارج .

أركون : لا أريد أن أسمي هؤلاء باسم المستشرقين لأن الاستشراق يتسم بهذا الموقف الذى ينبغي علينا أن ننقده وأن نتحرر منه ، موقف الملاحظ الذى يلاحظ ما يحدث هناك في بلد أو في مجتمع ليس بمجتمعه ولا يهتم بجميع الأشياء المتعلقة بحياة الناس اليومية . هذا موقف لا نزاع فيه في أن المستشرقون يقفون هذا الموقف الملاحظ من بعيد وما داموا يقفون هذا الموقف فواجبنا أن نتحرر من هذا و نبدأ منه ، لكن يمكننا أيضاً أن نقر أن بعض الباحثين أحسوا بضرورة الانتقال الى مستوى البحث العلمي ويفرضون على أنفسهم أن يتقيدوا بقواعد العلم ، الذى يمارسونه بغض النظر عن تطبيق هذا العلم على هذا المجتمع أو ذاك .. لأن هناك ، وهذا أمر مسلم به ، قواعد لكل علم من العلوم لا تختلف طبعاً على المستوى الابستيمولوجي لكن قد تختلف علي المستوى النفساني التجريبي.

□ لكن هناك شئ فى هذه القضية ، إذا كنا نتكلم فى مجال العلوم الإنسانية التى تدخل فيها الصراعات والأهواء والتاريخ والحروب والأحلام والتراث فلا أعتقد أن كلمة منهج علمي موحد قد تكون دقيقة ، عندما نتحدث عن منطقة معينة وعن تاريخها وعن نخبها .

أركون : القاعدة الأولى لجميع البحوث العلمية هي أن تنغمس انغماساً كاملا فى البيئة ، في المسألة ، فى الجماعة التى تدرسها وتعتنى بها ، يجب أن تنغمس وأن تتحرر من ثقافتك الخاصة ، مثلاً أبن خلدون كتب ما كتب بصفته عالماً يعيش فى مستوى ما كان يسمى بالخاصة ، ينظر للعوام نظرة الخواص ، وكان ينظر للعوام نظرة أيديولوجية مع أنه مفكر مسلم عربي إذا الباحث يجب أن يجرد نفسه من انتمائه الخاص سواء كان مسلماً أم مسيحياً ، شرقياً أم غربياً . لأن المشكلة هي كيف ندرك الحقيقة ، أدراك الحقيقة يتكيف دائماً بثقافتنا الخاصة ، بإحساسنا الخاص بانتمائنا لمجتمع ما ، يجب علينا أن ننقد أنفسنا عندما نقوم ببحث ،على هذا المستوى يجب ان نطرح مشكلة الاستشراق . لا يكفى أن نقول أن المستشرقين ينظرون من بعيد الى مجتمعاتنا ولا يهتمون بمشاكلنا ولا يفهموننا هذا النقد فى نظري لا يكفى لأنه يبقى نقداً على السطح ولا يهتم بالجذور وقصدي أن أثير فى الفكر العربي المعاصر والكلاسيكي القديم مواقف أبستيمولوجية لأننى أشدد دائماً فيما أكتب عما أسميته ما لم يفكر فيه بعد فى الفكر الإسلامى وما لا يمكن التفكير فيه فى الفكر الإسلامى لأسباب أيديولوجية ونفسانية وتاريخية أيضا

وهذا النوع من إبراز المشاكل الى الآن لم يهتم به المؤرخ وهو النقص الذى أقصده . عند المستشرقين الذين لم ينتبهوا له ولكن لماذا أنتبه الى هذا النقص ، لأننى مسلم وأريد أن أحيي الفكر الإسلامى وأريد أن أجدده من الداخل .

□ فيما يتعلق بالنقد الأبستيمولوجي ، هل هو منهج مطلق يتصف بصفة الشمول ، أقول ذلك لأني أعتقد أن كثيراً من الباحثين العرب قد اغتربوا فى اتجاه المناهج الغربية . هناك من درس فوكو — بدرجة تقل أو تكثر — ثم ذهب يطبق تعاليمه فى الثقافة العربية والإسلامية لماذا أدرس وأصنف وأقسم الفكر العربي الإسلامى كما فعل فوكو بالنسبة للفكر الغربي فى الغرب تطور الفكر الغربي مختلف عن تطوره لدينا ، هناك صناعات وحضارات

وتجميعات وتركيبات ، تحتاج لرؤية الفواصل بينها . ومتى حدث بدء وقطيعة ونهاية فلماذا آتي بمنهج له ظروفه الخاصة التى نشأ تعبيراً عنها لأطبقه على واقعي ؟!

أركون : ما تقوله صحيح وهو النقد الأبستيمولوجي الذى أقصده ، لا يحق لباحث أن ينتهج هذا المنهج وأكرر هذا مراراً و مراراً لا يحق لنا أن نطبق أى منهج نأتى به من الخارج ونفرضه على ميدان من ميادين المعرفة للأسف هذا صحيح وشائع لأن الثقافة الغربية طاغية وطاغية على جميع الناس ولذلك أدعو الى التوسع ليس فى المناهج فقط بل فى الموضوعات التى نطرحها للبحث وأدعو لدراسة ما يسمى بعلم النفس التاريخي وندرس ما لم يدرس بعد وهو مهم جداً بالنسبة للثقافة الإسلامية ، وهو جميع ما يتعلق بالمخيال الاجتماعى هذا جانب مهم لنستخلص من هذه البحوث إذا قمنا بها معايير جديدة نستخرجها من التجربة التاريخية الإسلامية حتى نتمكن من تقسيم هذا التاريخ حسب هذه المعايير الذاتية التى نستخلصها من باطن الفكر ومن باطن الحياة التاريخية كما سنجدها إذا قمنا بالبحوث العلمية عن هذه المنلطق التى لم تدرس بعد لأننا لازلنا مقيدين بالموضوعات التى يفرضها علينا هذا الاستشراق وهذا العلم الغربي .

- استكمالاً لحديثنا عن الاستشراق هناك سؤال أطرحه على الجميع ممن قابلتهم وهو تقويم نقد الاستشراق بعد تقويمهم للاستشراق ذاته . هل تعتبر أنك أجبت عن ذلك فى الحديث . خاصة فى اتفاقك مع عبد الملك على أن المستشرقون لا يستخدمون المناهج الحديثة فى دراستهم أم أن هناك ما تختلف فيه أيضاً فى مسألة نقد الاستشراق لدى عبد الملك و إدوارد سعيد وغيرهم من نقاد الاستشراق؟

أركون : قد أتفق فى نقطة ولا أتفق فى الاتجاه العام . أتفق مع سعيد فى كثير من النقاط التى أثارها فى نقد المستشرقين لكنني لا أتفق معه فى المؤلفين الذين أعتمد عليهم لكي يقوم بهذا النقد لأن ظاهرة الاستشراق ظاهرة ثقافية عامة يجب أن ندرسها أولاً كمؤرخين فى نطاقها الغربي، هذا هو المنهاج السليم ، أعتبره إنتاج فكر وثقافة غربية، وإذا أردت أن أفهم المعايير والقواعد والمناهج التى أعتمدها المستشرق ينبغي أن أدرس الثقافة الغربية في القرن التاسع عشر وهناك أجد أن هذه الثقافة الغربية كان يطغى عليها المذهب الوضعي والمذهب التاريخاني والفيلولوجي

وهكذا يمكنني أن أفهم أن المستشرقين كانوا متقيدين بالمناهج السائدة فى الثقافة الغربية وتقاليدها. وأفهم هذا على مستوى تاريخي ولا أتحول من هذا النقد التاريخي العلمي السليم الذى يوظف المواقف الاستشراقية الى نقد أيديولوجي . لا ينبغي أن نخلط بين هذه المستويات و ينبغي أن نبقى فى مستوى البحث العلمي .

□ ادوار سعيد وجه نقداً سياسياً للاستشراق وهو مطلوب فى بعض الأحيان وأنا لا أستطيع أن أرفض النقد السياسي الصريح للاستشراق ، خاصة عندما يكون أنتاج الاستشراق بدوره سياسياً صريحاً ، فالكتابة السياسية تستدعي نقداً سياسياً .

أركون : طبعاً ولكن يجب أن يكون هذا فى موضعه ، لا نخلط بين المستويين كما قلت لك أوافق إدوارد سعيد فى كثير من الملاحظات التى أتى بها من حيث النقد العلمي لكن أؤاخذه على هذا الخلط بين المجال العلمي والاتجاه السياسي .

□ لكن هل تعتقد أن هناك انفصالاً بين الجانبين — العلمي والسياسي — فى الكتابة الاستشراقية التى تتم من خلال الصراع ؟

أركون : هناك مستشرقون يقفون مواقف سياسية واضحة ويجب أن نجادلهم وأن نقف أمامهم على المستوى السياسي ويجب أن نقول لهم نحن كباحثين مسلمين لا نريد أن نخلط بين الاتجاه العلمي والسياسي . لا نريد هذا ولا نسمح لكم أن تقوموا بذلك .

□ هناك سؤال طرحته على كثير من المستشرقين وأطرحه عليك أيضاً : هل هناك ضرورة من الاستغراب فى مواجهة الاستشراق ؟

أركون : أقول نعم .. نعم .. نعم نحتاج الى هذا ولكن نحتاج أن نمارس هذا بنفس القواعد العلمية التى نطالب بها المستشرق .

□ هل تعتقد أن هناك ما ينبغي القيام به قبل أن نوجه اهتماماتنا نحو الاستغراب ؟

أركون : طبعاً لكن التجربة العلمية المتمثلة فى الاستغراب ستفيدنا كثيراً عندما نقوم ببحوث علمية رفيعة المستوى فىما يخص تراثنا ، هذا هو المنهج ، وهنا أجيبك بشئ من الحماسة

□ بوصفك واحد من أبرز المشتغلين فى حقل الدراسات الإسلامية و العربية فى فرنسا ، نريد أن نتعرف على وجهة نظرك إزاء انتشار نفوذ الجماعات الدينية فى عدد كبير من البلاد العربية ؟

أركون : من الضرورى أن نحدد أولاً ما الذى نعنيه بمفهوم الجماعات الدينية ، وهل نعني منها الجانب الاجتماعى أم الجانب الديني ؟ أو ما الجانب الذى ينبغى أن نركز عليه أكثر ؟ أو هل يمكن النظر لها من زاوية الجانبين معاً ؟ وإذا ركزنا على ذلك فما هي العلاقات القائمة بين هذا الجانب وذلك . وللإجابة على هذه التساؤلات لابد من الإشارة أولاً لعدد من الظواهر العابرة التى تضيئ الطريق أمامنا .

فمن الملاحظ أن عدد السكان فى المجتمعات العربية قد زاد بنسبة غير عادية وهذا يعني من حيث التحليل الاجتماعى أن عدد الناس الذين يتكلمون ويطالبون بحقوقهم فى المجتمع قد كثر ، فالشباب الذي نشأ فى هذه المجتمعات لا يستطيع أن يلبي احتياجاته الأساسية ، فى إطار هذا من المنطقي أن تنتشر الجماعات الدينية بين الشباب أساساً لأنها تعبر عن مطالب اجتماعية بلغة سياسية معجمها دين ويصطبغ بصبغة دينية حتى يعبر عن وقائع وحاجات فى حقيقة أمرها ، إذا حددناها ، نتبين أنها كلها أمور عادية تتعلق بسد أرماق الناس وحاجاتهم اليومية لذلك أظن أننا نخلط بين أمور لا ينبغى أن نخلط بينها عندما نتكلم عن الجماعات الدينية فأنا لا أسمح لنفسي أن أجدف بدينية جماعات فى حقيقة أمرها هي قوى اجتماعية تريد أن تنال حقوقها الاقتصادية والسياسية فى المجتمع ، الا أنها لا تستطيع أن تعبر عن ذلك مباشرة لأن المجتمعات العربية بحكم نظمها السياسية لا تسمح للمواطنين ،، يعبروا ويتكلموا بحرية حتى يكون لديهم أحزاب سياسية وجمعيات نقابية إذا هؤلاء الناس الذين يعيشون فى المجتمع العربي لا يمكنهم أن يتكلموا إلا إذا احتجبوا وراء الصبغة الدينية . ولذلك أضطر الناس أن يستخدموا هذه الوسيلة للتعبير عن احتياجاتهم . أما الاتجاه الديني ــ كظاهرة دينية أيضاً ــ فيمكننا أن نقول أن له وظائف عديدة فضلاً عن الوظيفة السياسية التى ذكرناها له أيضاً الوظيفة النفسانية ، فالإنسان يحس بالحاجة الى أن يعبر عن أيمانه بالله وهذا الأمر له أهمية نفسية كبيرة ، كما تتجلى هذه الأهمية من زاوية أخرى خاصة عندما لا يجد الناس ما يسدون به حاجاتهم الأساسية ولا يجدون

أمامهم الا تأويلات وممارسات للدين تهدف الى حرف أنظارهم بعيداً عن المشاكل الحقيقية التي يعانون منها ، وقد ألح كثير من العلماء على وظيفة " التسلية " فى الأديان لكننا لا يجب أن ننسى أيضاً المعاني السماوية والإرشادات الإلهية التي توجه الإنسان فى حياته الدنيا والآخرة ، غير أن الصحيح أيضاً فى هذا الأمر هو ما يتعلق بالمستوى العقلي والثقافي للإنسان ، اذ كما يقول القرآن الكريم كلام الله تعالى لا يدرك كنهه الا الراسخون فى العلم والتعليم الديني المنقذ من الضلال لا يقوم به ولا يبلغه الى كافة الناس الا هؤلاء الراسخون فى العلم ولذلك من المشاكل القائمة تحديد هوية هؤلاء الراسخون فى العلم ؟ أين هم؟ وما هى الطرق القويمة التي ينبغي أتباعها عند تكوينهم وفى ممارستهم .

□ إذا سمحت لى أريد أن أبدي ملاحظة عابرة تتعلق بالمجموعات الدينية التي تحتجب خلف الدين لتطالب بمطالب اجتماعية ، أو التي تغرق نفسها فى طقوس ومناسك كنوع من التعويض، أريد أن أشير أن منهم من لا يكتفى بذلك بل يطلب السلطة رأساً لذلك أنا أعتبر المسألة أكبر من التحليل السابق ؟

أركون : نعم . من المؤكد أن هناك فئات مهيمنة فى هذه الجماعات تطالب بالحكم لكنهم ليسوا وحدهم فى هذا المجال فالزعماء وقيادات الأحزاب المختلفة تتوجه الى الشعب عن طريق استخدام التعبير الديني لأنه يجند الناس ويستفزهم على الحركة بسهولة . فعن طريق اللغة الدينية يتم التقرب الى وجدان الناس و مشاعرهم ، فالناس العاديون يستمعون لمن يساعدهم على مجابهة هذه الصعوبات ، بل قد أذهب بعيداً وأذكر ظاهرة الفلاح المصري الذى يراسل ضريح الشافعي لأنه لم يجد أحداً يشرح إليه مشاكله اليومية فلم يجد غير ضريح الشافعي ليراسله ويشكو اليه بما لا يستطيع أن يقول أمام الحكومة والقضاء . وهذا نموذج من نماذج عديدة تبرز مدى سيطرة التعبير الديني على الإنسان البسيط كما أن هناك ظاهرة أخرى تسترعي الانتباه عندما نتحدث عن انتشار الجماعات الدينية . وهى الوضع الاجتماعى والثقافي الحقيقي لتلك الجماعات ، فمعظم الذين ينتمون الى هذه الجماعات يندرجون في طبقة الكادحين بل المحرومين الذين لا يجدون حتى العمل لاكتساب معاشهم . وثقافياً فانهم لا يتلقون الا ما يسميه علماء الاجتماع "بالثقافة الشعبية " التي تختلف فى كثير من مادتها وفى طرقها وفى مقاصدها عما يسمى " بالثقافة

العاملة " . وهذا التمييز بين الثقافتين له نتائجه وتأثيراته فى الدين إذ نجد ديناً شعبياً يختلف عن دين الطبقات العالمة. والمشكلة الجديدة التى تتصف بها المجتمعات المعاصرة هى أن الثقافة الشعبية أصبحت محتقرة ومطرودة نظراً لأن المواطنين كلهم مثقف أو غير مثقف ، شعبي أو برجوازى يتلقون عن التليفزيون وأجهزة الأعلام وما يشاهدونه فى المدن من نماذج ثقافية وحياتية واحدة ، فكلهم يتوقون الى التمكن من هذه النماذج ، ويبتعدون عن الأصول الثقافية حتى أصبحنا فى تناقض بين التقليدي والعصري ونفضل طبعاً الانتماء الى " العصري " والابتعاد عن " التقليدي".

كما أن العلوم الاجتماعية والإنسانية التى تمكن من أثاره هذه المشاكل فى مجتمعاتنا ومن تعميقها داخل أكبر عدد ممكن من المواطنين . لم تنتشر بعد فى مدارسنا وجامعاتنا و لم تصطبغ بعد اللغة العربية والفكر العربي بصبغة هذه العلوم ، وهذا ما ساعد على استخدام الدين واستغلاله فى غير محله وغير مقاصده وغير تعاليمه . ولذلك أقول أن المشكلة الثقافية فى بلادنا لا تقل فى أهميتها عن مشاكلنا الاقتصادية والسياسية ، ومما يؤسف له أن الطرق التى أخذناها الى الآن هى طرق غير لائقة بالأهداف ، اذ أن الاتجاهات الأيديولوجية قد طغت على الخطاب التدريسي فى المدارس والجامعات . كما طغت على الخطاب السياسي أو قل أن الخطاب السياسي قد فرض أطره وأساليبه واتجاهاته على الخطابات الأخرى البارزة فى المجتمع ، وهذا وضع مرهب لكل من يدرك أصوله التاريخية وأسسه الاجتماعية وعروقه الثقافية وهذا ما أحاول فيما يخصني عندما أدرس تاريخ الإسلام والوضع المعاصر للمجتمعات الإسلامية .

- ارتبط باسمك مشروع قراءة النص القرآن ي وفقاً لأدوات التحليل العلمي المعاصرة . نريد أن نعرف كيفية هذه القراءة الجديدة :

أركون : القرآن كتاب ديني يغذي الأيمان والأرواح المؤمنة وفى هذا لا جدال أو نزاع أو أى خلاف ، المسلم يقرأ القرآن فيصير دمه وجسده وروحه ، ولكن يبقى أن القرآن كلام يخاطب به الناس، ونقرأه كما نقرأ أى كتاب ، وهنا ننتقل الى مسألة أخرى وهى قراءة نص أو الاستماع لخطاب وتفهم هذا الخطاب يثير مشاكل متعلقة بالتحليل الألسني أى بقواعد نحوية ،

تاريخية ، معجمية . وهى القواعد التى أستعملها المسلمون المفسرون والفقهاء عندما أرادوا استنباط الأحكام الفقهية والشرعية من نصوص القرآن ، أحسوا بحاجة الاعتماد على قواعد نحوية وعن معجم القرآن وما معنى هذه الكلمة أو تلك .

□ لكنك تطبق وتستخدم قواعد جديدة فى قراءتك للنص القرآني ؟

أركون : لأن المفسرين عندما فسروا القرآن استنبطوا هذه الأحكام كانت لديهم علوم السنية علوم اللغة على المستوى الذى كان في ذلك الوقت ، فعلم النحو الذى كان عند سيبويه ليس هو علم النحو الذى نستخدمه الآن فيما نسميه اللسانيات ، كذلك علم المعاجم الذى كان يمارسه العلماء فى زمن المفسرين الطبرى وغيره ، ليس هو علم المعاجم الذى نمارسه اليوم ويبحث عنه اللسنيون، والخلاف الكبير بيننا وبينهم أننا ننظر للغة كمنظومة من العلامات ، والعلامة تكون علامة صوتية أو كتابية لكنها تبقى علامة ، كعلامة لها دلالات لا تتعلق فقط بالصوت الذى نستمع إليه وإنما تتعلق بخبرة الإنسان فى حياته ولابد إذا أردنا أن نبحث عن معاني العلامات اللغوية التى يتركب منها النص القرآن ي ، أن نبحث عن السياق العريض الكبير الذى يصاحب كل علامة من هذه العلامات لننتهي الى أحياء جميع المعاني ، عندما أقول المعاني فلا أقصد معاني الألفاظ التى يدل عليها المعجم ولكن المعاني بصفة أعم ، المعاني المصاحبة لكل لفظ ولكل علامة، وهى جميع ما يتعلق بحياة الإنسان المتكلم وبحياة الإنسان المنصت لأنى عندما أستمع الى المتكلم أو ترجمة كلام المتكلم على حسب سياقي النفساني الخاص المتعلق بحياتي وخبرتي ، وأفرضه على كلام المتكلم فيما لا يقصده المتكلم فى كلامه .

فلا بد إذا أردنا أن ننتهي الى كنه المقاصد القرآن ية كما نزلت على لسان النبي لابد من إعاده قراءة النص القرآن ي مع إثارة هذه المشاكل ليس على طريق الميثولوجيا الجارية فى الإسرائيليات والجارية فى كثير من التفاسير ، ولا على الطريقة المنطقية التسلسلية التى غلبت على كثير من الأصوليين عندما فسروا القرآن فى القرون الوسطى لكن على الطريقة السيمياوية واللسنية الجارية اليوم والمرتبطة بطرق التحليل التاريخي لجميع النصوص والأمر المهم الذى ينبغى أن ندركه هو أننا المسلمين أحرار وأن لنا حق إعادة القراءة كما علينا الواجب العلمي والعقلي فى إعادة القراءة على حسب ما نجده اليوم في العلوم ولذلك أري أن موقف المسلمين الذين يقولون

هذا الذى تجئ به لم يأت به الأمام فلان و لم نسمع عنه من قبل يريدون أن يجمدوا الفكر الإسلامى ليبقى على ما هو عليه كما كان الأمر فى عهد مالك بن أنس وأبى حنيفة والشافعي. وهذا جوهر النزاع بين أصحاب الاتجاه العلمي الذين يقصدون تحرير الفكر الإسلامى وتغذيته وتقويته ومع ذلك يقضى عليهم بأنهم كافرون بالله وبأنهم مؤيدون للإمبريالية و الصهيونية وبأنهم كذا وكذا وهذه هي كارثتنا.

ـ في كتاباتك تعيب على ثقافتنا المعاصرة غياب قواعد المعرفة وقواعد انتقاد المعرفة، لكن هناك من درسوا هذه القواعد من مفكرينا العرب و مع ذلك اتخذوا موقفاً محدداً من "الغرب" على سبيل المثال كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق وكتابات حسن حنفي فى التراث والتجديد كيف تفسر إذاً موقف هؤلاء المفكرين والكثيرين غيرهم ؟

أركون : مهمة المفكر أن ينصت لكلام جميع الناس فى المجتمع ،ويحلل ويبين جميع المقدمات الإيديولوجية التى تأسس عليها هذا الكلام وحتماً يدرك أخطاءه من حيث التاريخ من حيث الاجتماع ، من حيث الفلسفة وهذا الأمر يمهد تمهيداً علمياً أن لم نقل لثورة فعلى الأقل الى تطور اجتماعى سليم وليس تطور يدعى بأنه تقدمي وهو فى حقيقة أمره تطور مبني على الخطأ، والتطور المبني على الخطأ يؤدي عليه المجتمع ثمناً باهظاً من بعد ، فيمكن إنجاز بعض المكاسب لكن يجئ وقت ولا مناص من الوقت ،حيث يبرز الخطأ جلياً ويراه الناس جميعاً لكن يكون الثمن باهظاً وقتذاك نظراً للخطأ الذى أرتكبه بعض الناس من المفكرين الإيدولوجين وزعماء الأحزاب والاتجاهات التى تطلب السلطة . وأنا أحاول دائماً أن أشرح الى أخواني المسلمين الكثير من هذه المشاكل عندما أتحدث معهم ، لكنهم دائماً لا يفرقون بين المستوى العرفاني فى الكلام والبحث وبين المستوى الأيديولوجى ، حيث المستوى الأول يطرح الأسئلة بدون أن يتقيد بأي شئ موجود أو خاص بمجتمع غربي أو إسلامى . فالمناهج العلمية ليست حكراً على شرق أو غرب وإنما هي فى جوهرها ملك للإنسانية كلها .

ويمكن أن نعتبر هذه ثورة عقلية فى البحث العلمي إذ نجد العقل ينتقل من التساؤل العرقي الإقليمى الجنسي القومي الى التساؤل الإنتربولوجي التاريخي الشامل على مستوى الوضع

البشري ونحن نلتمس في بعض البحوث الأخيرة عن المجتمعات العربية ملامح من هذا التجديد ، ورجاؤنا أن تتأكد هذه الملامح حتى تصبح ثقافة علمية شائعة بين جميع الباحثين .

وهذا الاتجاه يبعث الأمل أيضاً فى تحرير العقول من التصورات الشائعة التى توازن بين الغرب والشرق ، وترى بينهما اختلافات حاسمة وعداوات مستمرة ومجادلات حادة ، ولهذه التصورات أسس تاريخية حقيقية إذا حللناها وفهمناها حسب التاريخ النزيه أعنى البعيد عن الدفاع عن المشاعر الذاتية والمفضل لإبراز الحقائق الوضعية، يمكننا بهذا التاريخ أن نراجع تصورنا للأديان والثقافات وجميع المعاني التى نكررها ونلقنها دون أن نفهم وظائفها الأيديولوجية . أعني مثلاً أن جميع ما لقنه علماء الكلام وجميع المجادلات التى تقرأها فى كتب الملل والنحل عند المسلمين والمسيحيين جميع ذلك اذا أعيد فيه النظر حسب قواعد التحليل الألسني والتاريخي والأنثروبولوجى سيبرز لنا أخطاؤه العقلية وأهدافه الدفاعية عن " الأمة " إذ كل عالم كان يريد أن يتفوق على علماء الدين الآخر والأمة الأخرى وكانوا كلهم مقيدين بمنافسة أكثر مما كانوا يستهدفون الحقيقة المشتركة للمجتمعات ولمصيرها التاريخي .

- لكن نزعة مكافحة الغرب الاستعمارى لا تقتصر على مفكر فلسطيني أو عربي بل هناك داخل هذا الغرب ذاته من يكتبون ضد نزعة الهيمنة الغربية على الحضارات والثقافات الأخرى ، هناك مثلاً كتاب روجيه جارودي " حوار الحضارات " الذى يصف فيه الغرب على أنه مجرد عرض أو حادث !

أركون : إن هذا الكتاب ينخرط فى الكفاحات الجارية فى المجتمعات الغربية أكثر مما يتعلق بمشاكلنا وحاجاتنا فى المجتمعات الإسلامية الا أن معظم المسلمين يقبلون على هذا النوع من الإنتاج الإيديولوجى لأنهم يجدون فيه " براهين " يستدلون بها على أزمة الغرب وفشل مدنية الغرب وتورط الغرب فى المادية ويعتقد هؤلاء المسلمون أن هذه البراهين حاسمة إذا أتى بها عالم غربي و لم يأت بها مسلم خارج عن المجتمعات الغربية ولكنهم لا يدركون أن العلماء أنفسهم يعدلون عن " النزاهة العلمية " عندما يلتزمون بحزب سياسي أو بعقيدة فلسفية أو بمذهب واحد من مذاهب التفكير وهذا ما وقع فيه السيد جارودي ولهذا أظن أن ما يكتبه غير لائق بنا بل هو سلبي بالنسبة الى واجبنا الراهن إذ يلبس علينا الحقائق التاريخية والاجتماعية والثقافية للغرب

الخاصة بالكتب المنتوجة فى المجتمعات الغربية والمنخرطة فى الكفاحات السائدة فى هذه المجتمعات و الأيديولوجية المتسمة بالإسلامية أو القومية أو العربية التى تدفعنا أن نتصور الغـــرب كعـــالم الشيطان الرجيم و الكفار المنفصلين عن الدين القويم والبشر المتوغلين فى المادية المهلكة ولابـــد طبعاً من الانتقاد الحاد للأيديولوجيتين والرفض القاطع للتيارين المخدرين وفى ذلك شرط مـــن شروط استرداد استقلالنا الثقافي والعقلي.

□ .بما أننا وصلنا الى مسألة استقلالنا الثقافي والعقلي كيف تنظر أنت لظاهرة الهيمنة الثقافية والحضارية التى تمتد الى حقل الدراسات الوطنية والإنسانية لمجتمعاتنا أيضاً كظاهرة مازلنـــا نعاني منها حتى الآن؟

أركون : نعم الهيمنة الثقافية موجودة . لكنها موجودة أيضاً فى كل مجتمع .فالطبقة الســـائدة فى كل مجتمع تهيمن على المجتمع كله بثقافتها الخاصة وتفرض على الجميع مقاييسها العقليـــــة .إذاً هذه الظاهرة تندرج فى النزاع الطبقي العام داخل كل مجتمع وبين الأمم .وعلينا نحن أن نكـــافح هذه الهيمنة بأسلحة علمية وليس بأسلحة أيديولوجية فقط ، نعم يمكن أن نســـتعمل أســـلحة سياسية واقتصادية لكن الأسلحة العلمية يجب أن تبقى أسلحة علمية ويجب أن لا نخلط الأمـــور على الناس ونقول لهم أننا فى مستوى علمي ونستخدم أسلحة علمية بينما حقيقة الأمر أننا نبقى في مستوى الأيديولوجيا والجدل السياسي .

أندريه ميكيل

نقد الاستشراق لا يستهدفنى

أندريه ميكيل

نقد الاستشراق لا يستهدفنى

أندريه ميكيل أحد الوجوه البارزة فى حركة الاستشراق الفرنسى المعاصر. ولد فى جنوب فرنسا عام (١٩٢٩)، تلقى اللغة العربية على يد "ريجس بلاشير" فى الفترة من (١٩٥٠إلى ١٩٥٣)، لكنه اكتسب معرفة جيدة بالبلدان العربية عن قرب اثناء دراسته فى المعهد الفرنسى بدمشق وتدريسه فى بيروت، كما عمل أميناً عاماً فى قسم الآثار فى المعهد الأثيوبى للبحوث فى أديس أبابا فى الفترة من (١٩٥٥ إلى ١٩٥٦) ثم عمل فى الإدارة العامة للشئون الثقافية والفنية فى وزارة الخارجية فى الفترة من (١٩٥٧ إلى ١٩٦١). وكان يشغل وقت الفراغ أثناء هذه السنوات فى إعداد أطروحته للدكتوراه فى الآداب، وهى تقوم في قسم منها على ترجمة جزئية لكتاب "أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم" للمقدسى مع وضع مقدمة وافية وملاحظات وفهارس وقد نشرها فى المعهد الفرنسى بدمشق عام (١٩٦٣).

فى عام (١٩٦٠) عين ميكيل رئيساً للبعثة الجامعية والثقافية الفرنسية بمصر(*)، وكان ينوى مزاولة مهام عمله الإدارى فى جمع الوثائق والمعلومات عن مختلف جوانب الثقافة فى مصر لتأليف أطروحته الأساسية لنيل درجة الدكتوراه لكن قبل أن يكمل العام أضطرته الظروف إلى مغادرة مصر فى أعقاب "سوء فهم" أدى به إلى دخول السجن فى الفترة الناصرية.

(*) تاريخ الدراسات العربية في فرنسا د. محمود المقدادي سلسلة عالم المعرفة.

عين مع عودته إلى فرنسا أستاذاً مساعداً للغة العربية وآدابها فى جامعة "إكس أن بروفـانس" فى الفترة من (١٩٦٢ إلى ١٩٦٤)، ثم أصبح أستاذاً مساعداً أيضاً لعلم إجتماع اللغـة العربيـة وآدابها بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا فى الفترة من (١٩٦٤ إلى ١٩٦٦) وكـان خـلال الفترة المذكورة يحضر أطروحته الرئيسية عن "الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامى"، حتى منتصف القرن الحادى عشر الميلادى، وقد تم نشر الأطروحـة فى مجلديـن الأول (١٩٦٧) والثـانى (١٩٧٥).

وفى عام (١٩٦٨)عين أستاذاً محاضراً فى جامعة السوربون بباريس (٣)، واستمر فى التدريـس الجامعى والإشراف على رسائل الدكتوراه للطلاب العرب، ثم شغل كرسى اللغة العربية وآدابها فى "الكوليج دو فرانس"، ثم أميناً عاماً للمكتبة الوطنية الفرنسية فضلاً عن مساهماته فى ميـدان المؤتمرات والندوات التى تتعلق باهتماماته فى البحث والتعليم، ولبى فى هذا الإطار دعوات العديد من الجامعات العربية للمحاضرة فيها كجامعات دمشق وعمان وتونس وكانت أعماله ومحاضراته تشمل دروساً نظرية وتطبيقات عملية فى الأدب العربى قديمه وحديثه من أجل خلق جيل من الباحثين متمكن من مناهج البحث الحديثة.

ومن أهم أعماله:- "كليلة ودمنة" (ترجمة وتعليق)، "أحسن التقاسـيم فى معرفـة الأقـاليم" للمقدسى (ترجمة مع مدخل وتعليق وتذييل) وهو تكمله لرسالته الأساسية عن "الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامى حتى أواسط القرن الحادى عشر" (١٩٦٧) الجزء الأول، و"الجغرافيا البشرية فى الأدب العربى" منذ البداية حتى (١٠٥٠)، "الإسلام وحضارته" (١٩٦٨)، "الأدب العـربى" (١٩٧٩)، ثم "اسامه بن مُنقذ"، "مجنون ليلى".. وغيرها من الأعمال التى توالت..

* * * *

من المعروف أن آندريه ميكيل لا يرغب فى أن يطلق عليه أحد اسم المستشرق أو أن يدرجه فى حركة الاستشراق. وكان هذا الموقف بداية لحديثنا معه.

□ قبل أن نبدأ الحديث تواجهنا مشكلة التعريف ، هل نصف البروفيسور ميكيـل بأنـه مستشرق ؟ مستعرب ؟ باحث ؟ أم ماذا ؟

ميكيل: لست مستشرقاً ، اهتمامى يدور حول اللغة والأدب العربيين وبصفة خاصة الكلاسيكى أى حتى القرن التاسع عشر. فأنا متخصص فى اللغة والأدب العربيين كآخرين فى فرنسا متخصصين فى الآداب واللغات الإنكليزية والإيطالية والألمانية ، وأُدَرِس فى الكوليج دو فرانس اللغة والادب العربى الكلاسيكى فضلاً عن عملى كمدير للمكتبة الوطنية الفرنسية ، فى النهاية إذا شئت فأنا افضل أن يطلقوا على لفظ مستعرب اكثر من مستشرق .

☐ فى تصورك لماذا هذا الخوف من استخدام كلمة مستشرق أو استشراق لدى المستشرقين المعاصرين ؟!

ميكيل: فى مؤتمر المستشرقين الأخير الذى عقد عام ١٩٧٤ فى باريس تم الاتفاق على إبطال استخدام هذا المصطلح. وكان فى هذا المؤتمر متخصصون في لغات وآداب مجتمعات متنوعة من الشرق ، أى متخصصون فى الدراسات العربية واليابانية والصينية وبالتالى فان كلمة مستشرق أو استشراق لا تعنى فى الواقع شيئاً ، انه مصطلح نسبى، نحن نقول شرق بالنسبة لشىء ما ، أو غرب بالنسبة لشىء آخر. أنا افضل التحدث وفقاً لطريقة "مدرسة الحوليات" لبروديل ، أفضل الحديث عن دوائر ثقافية. وهنا نعرف عن ماذا نتحدث فى الواقع. يمكننا أن نتحدث عن دائرة ثقافية إسلامية تشمل بصورة عامة البلاد ذات الأغلبية المسلمة وهناك أيضاً دائرة ثقافية عربية بشكل اكثر تخصيصاً وتتحدد بثقافة معبر عنها باللغة العربية أساساً. وهكذا هناك كثير من المصطلحات لابد من تحديد أطر استخدامها ، مثلاً من خلال عملى كجغرافى أولاً نعلم من كلمة الشرق الأوسط ، ما هو الشرق، وما هو الأوسط، ومن أين تمتد أو تنتهى حدود هذا الشرق أو الأوسط. وينطبق أيضاً هذا على مصطلح الشرق الأقصى. فهذه المصطلحات قد تبدو أحياناً غير واضحة ... باختصار أقول أنا ارفض مصطلح الاستشراق من منظور علمى.

☐ لكن هل يعنى ذلك أن الاستشراق قد انتهى فعلاً ؟ بمعنى لم يعد هناك اهتمام من جانب الغرب بدراسة الشرق ؟

ميكيل: الاستشراق بالنسبة لنا فى الغرب كان يعنى موضة ثقافية معينة أخذت ملامحها من الاهتمام بأشياء الشرق وظواهره وازدهر هذا الاستشراق فى القرن ١٨ فى الاتجاهين : الاتجاه الاول اتجاه أدبى رمزه اكتشاف "ألف ليلة وليلة" من خلال جالان.

□ لكنك اكتشفتها أيضاً مؤخراً وهذا يعنى أن الاستشراق لا يزال قائماً أليس كذلك ؟

ميكيل: هذا شئ آخر ، أنا استعدت "ألف ليلة وليلة" فى طبعة جديدة لأنها جزء من المخزون الثقافى العربى ، ولأنها بالنسبة لى جزء عظيم من الأدب العربى .. هذا هو الاتجاه الثقافى الأدبى للاستشراق بالمعنى المحدد للكلمة. أمام الاتجاه الثانى فهو التوجه الجمالى للاستشراق، وتمثيل الشرق من خلال الرسم فى لوحات شهيرة .. ولا ينبغى أن ننسى انه داخل هذا الاستشراق، كانت هناك عدة اتجاهات. هناك أولئك الذين يسقطون على الشرق استيهامات الغرب، وهذا ما أثبته بصورة رائعة مكسيم ردونسون حيث حلل هذا النمط من الاستشراق النابع من تغيير فى العقلية الأوروبية ذاتها ، أى أن الغرب فى بحثه عن قيم جديدة، نظر عن حق أو خطأ إلى الشرق وحاول اكتشافه من خلال هذا الأفق. أيضاً هناك تيار آخر، لكن الأضواء عليه اقل بكثير، ويجمع بين ناس يريدون اكتشاف الشرق، بصورة موضوعية قدر المستطاع، وسأضرب على ذلك أمثلة رحلة بحث شاتروبريان ورحلة جيرار دو نرفال وغيرهما، من الذين كانوا يمثلون نماذج حقيقية لرغبة تسعى إلى معرفة الآخر كما هو وليس كما نريد أن نراه.

□ هذا عن بدايات الاستشراق وفترات ازدهاره لكن ماذا عن الأبحاث الحالية فى الغرب اليوم وعن مجتمعات الشرق ؟ هل لديها نفس الرغبة فى معرفة الآخرين كما هم فى الواقع ؟!

ميكيل: نحن نرى وعندما أقول نحن أعنى خصوصاً الباحثين الشباب - أن الثقافة العربية ينبغى أن تعامل بنفس القدر من الموضوعية مثل الثقافات الأخرى. لإيضاح كلامى أقول أن هناك طريقتين لدراسة ورؤية اللغة العربية. الأولى هى رؤية المسلم لها أى أن هذه اللغة مقدسة لأنها اللغة التى نزل فيها القرآن الكريم. وهذه وجهة نظر لا ارفضها لكن أقول إنها ليست رؤيتى، ما أراه هو أن اللغة العربية ينبغى أن تدرس مثل اللغات الأخرى وان تعالج كما تعالج اللغات الأوروبية أى أن نبحث فى اللغة العربية عن وسائل التعبير ونحاول وهو ما يبدو لى

هاما أن نحدد ما يشكل أصالة لغة بالنسبة إلى لغات أخرى. ومن هذا البحث اكتشفنا أصالة النحويين العرب فى العصور الوسطى، الذين فى كثير من النقاط قد سبقوا اللغويين المعاصرين.

□ اعتقد انك ضربت مثلاً باللغة العربية وكيف السبيل لتناولها موضوعياً مثـل اللغـات الأخرى لكن المشكلة انه لا يمكن معالجة كافة فروع الثقافة العربية بنفس المنطق وبنفس المنـهج الذى تطبقه مثلاً فى دراسة بعض الظواهر السياسية والاجتماعية والفكرية ؟

ميكيل: عندما ضربت نموذج اللغة العربية، كنت أعنى أيضاً التاريخ المصاحب لهـذه اللغـة. بالنسبة لى من خلال دراسة الجغرافيين العرب وبعضهم من أدباء العصر الوسيط - كنـت ادرس من خلال اللغة العربية، كيف كانوا يمثلون التاريخ الذى عاشوه، والعالم الذى أبحروا فيه، ما معنى البحر لديهم ، ما معنى كلمات نهر ، مدينة بتعبير آخر فى عمق اللغة العربيـة مثل أى لغة أخرى هناك ثلاثة أشياء : من جهة أولى اللغة من وجهة نظر تقنية كوسيلة تعبير، واللغة كوسيلة تعبير عن حضارة ، واللغة كحامل لإيمان جوهرى، ومرة أخرى أقول بأن اللغـة العربية ينبغى أن تدرس من خلال وجهات النظر الثلاث : وجهة نظر اللغوى ، وجهة نظـر مؤرخ الحضارات ، وجهة نظر مؤرخ الأديان.

□ اعتقد انك تتحدث فى ما يبدو وكما لو انه لا توجد هناك اختلافات بـين الشـرق والغرب ؟

ميكيل: عندما نتحدث من منظور العلم فانه لا توجد مثل هذه الخلافات.

□ إذا كان الأمر كذلك فكيف تفسر تصاعد نقد الاستشراق ونقد الغرب بصفة عامة ، كيف تفسر أن هذا النقد يقول أن الغرب يشوه صورتنا ويشوه فكرنا ؟!

ميكيل: فلنتذكر أن هناك دائماً عبر التاريخ العلماء الذين يبحثون عن معرفة الحقيقة كمـا أن بجانب ذلك علاقات البشر فى التاريخ. واعتبر أن نقد الاستشراق لا يثيرنى كما أننـى لسـت مستهدفاً. أنا أحاول القيام بعملى بصورة موضوعية وبحد أدنى من التعاطف ومن النقد بـالمعنى الصحيح للكلمة. أى عندما ألاحظ عند هذه النقطة أو تلك أن حضارتى اكتشفت نقاطاً هامة لا يوجد مثلها فى الحضارة العربية أقول ذلك. وعندما يكون العكس وتكون الحضارة العربيـة

متقدمة فى هذه النقطة أو تلك على الحضارة الغربية أقول ذلك أيضاً بدون أدنى تردد. وهكذا أقول مرة ثانية أنني لست مستهدفاً بنقد الاستشراق لسبب بسيط وهو أنني لست مستشرقاً.

□ فلنتحدث عن الأبحاث والدراسات الحالية وما يغيب عنها ؟!

ميكيل: لن تمنع الناس من أن يدرسوا ما يريدون أن يدرسوه. والباحث ليس روحاً نقية مائة بالمائة. صحيح أن المستشرقين فى بعض الفترات يركزون على أشياء ولا يركزون على أشياء أخرى. لكن فى النهاية النقص يكمله الباحث فى مكان آخر مثلاً دراسات هنرى لاوست عن الغزالى وابن تيمية. أقول إنها محاولات مكمله لبعضها ولا ينبغى أن ننقد جانباً وننسى وجود ما يكمل هذا الجانب من جهة أخرى.

□ بالإضافة إلى ذلك ومع الإقرار بأن هناك أبحاثاً تسعى إلى معرفة الحقيقة بصورة موضوعية فهناك الاستخدام السياسى لهذه الأبحاث. ومن جهة ثانية بعض هذه الأبحاث ليست مؤسسة بصورة علمية دقيقة وأحياناً يفوح منها روائح عداء صريحة ليست لها صلة بالعلم أو بالموضوعية!!.

ميكيل: نعم الاستخدام السياسى ظاهرة موجودة ولا يمكن تجاهلها. لكن لا اعتقد أن الجامعات الفرنسية التى تهتم بدراسة البلاد الشرقية لها موقف مختلف عن اهتمام نظيرتها بدوائر ثقافية مختلفة فإذا صدر كتاب فى فرنسا مثلاً وله وجهة نظر مضادة لإيطاليا أو ألمانيا أو إنكلترا سيكون هناك ضجة أيضاً لكن لن يكون هناك استغلال سياسى لان أوروبا موجودة والبلاد الأوروبية مرتبطة بعضها ببعض. فإذا كان يحدث غير ذلك فى ما يتعلق بالبلاد العربية والشرقية فذلك لان السياق السياسى اكثر حساسية وتوتراً بين أوروبا وبلدان العالم الثالث واعتقد أن نقد الاستشراق والغرب هذه الأيام يمكن أن يفسر فى ٨٠ % منه بأنه نقد يتعلق اكثر بالسياق السياسى العالم أكثر من تعلقه بمضمون الأبحاث والدراسات الغربية عن الشرق والبلاد العربية وهذا ما اعتقده اعتقاداً راسخاً.

□ هناك من يرى أن الاستشراق والدراسات العربية فى الجامعات الفرنسية ، تعيش فى حالة هامشية ماذا تقول ؟

ميكيل: ليس هذا صحيحًا على الإطلاق. عندما بدأت الاهتمام بالأدب العربي كان هناك ثلاثة أساتذة فى السوربون لتدريس ذلك. اليوم يوجد على الأقل ١٥ أستاذاً ، وتمنح وظائف فى الأقسام بصورة اكثر من السابق بمراحل ، هذا على الصعيد الكمى أما على الصعيد النوعى أقول أن ما قمت به وما قام به جيل الباحثين الشباب هو كسر للحاجز الذى يفصل بين الدراسات الشرقية بصفة عامة والدراسات العربية بصفة خاصة وبين دراسة اللغات والآداب الأخرى. لقد عملنا جميعاً من اجل تدريس اللغة والأدب العربيين مثل أية لغة وأدب أخر ومن خلال استخدام . الوسائل الحديثة ، عملنا من اجل أن نبرهن على أن العرب يشكلون جزءاً من العالم. وان الدراسات العربية ليست محاصرة بل تشارك بحق كامل فى معظم الدراسات الإنسانية العلمية. لهذا أنا احتج على هذا السؤال وارى انه لا ينبغى القول أن الدراسات العربية فى الجامعات الفرنسية تعيش حالة هامشية بل ينبغى القول اليوم إنها تبتعد اكثر فاكثر عن التهميش داخل الجامعات الفرنسية.

□ سأغير من وجهة السؤال وأقول انه لا يوجد حضور واضح فى فرنسا على مستوى الإعلام ، بصفة خاصة ، لمثل هذه الجهود التى تتحدث عنها !!

ميكيل: هذه مشكلة أخرى ، وهى مشكلة سياسية ، كما أننى لست مسؤولاً عن الإعلام. أنا اعمل ما أستطيع وأشرف على إصدار سلسلة كتب لدى بيير برنار صاحب "دار سندباد" عن كلاسيكيات الشرق وكذلك أدير سلسلة الآداب الشرقية ، وأطبع غالبية كتبى لدى ناشرين من غير المستشرقين ، وأحياناً أتحدث فى برامج تلفزيونية أو إذاعية وواقع أن أجهزة الإعلام لا تنفتح بصورة كافية على العالم العربى فأنا من أول الذين سجلوا وعياً بذلك وانتقدوا هذا التقصير لكننى فى النهاية لست مسؤولاً عن الإعلام. لكنى اعمل من خلال موقعى واعترف أن هناك طريق ما يزال علينا أن نقطعه لكن أقول أيضاً انه منذ عشرين عاما أتابع خطوة خطوه الطريق التى قطعناها. وكما تعلم فليس فى عام أو اثنين سنغير اتجاهاً ، لكن اعتقد برغم ذلك أن الأوضاع ستتحسن تدريجياً.

□ سؤال كيف بدأ وعيك بالشرق ؟ كيف نمت وتطورت صورتك عن الشرق؟ ما هى التغيرات التى لحقت بالانطباعات الاولى ؟

ميكيل: عندما ذهبت إلى الشرق كانت الصورة هى الصورة السيئة التى أدركناها من خلال بعض المستشرقين عندما بلغت ١٧ عاما قرأت ترجمة قديمة للقرآن وتدريجياً بدأت بدراسة اللغة العربية على نفقتى فاشتريت قواعد اللغة العربية لبلاشير وتدريجياً خلال ١٥ سنة قررت أن أقوم بدراسة اللغة والأدب العربيين بصورة جدية وبدأت أقرأ وأترجم للجاحظ وكليلة ودمنة.. ومنذ هذه اللحظات تغير موقفى لأننى أصبحت مباشرة أمام واقع حضارة وليس صورة عنها. فلا توجد أية علاقة بين الصورة التى أدركتها بنفسى من خلال نصوص وواقع هذه الحضارة وبين الصورة القديمة ، فأنا لا أستطيع أن أتكلم عن الأدب العربى من خارجه لأننى عشت معه من الداخل. وحاولت أن انشر فهمى لهذه الحضارة واشرح لمواطنينا أن هذه الحضارة غير مقتصرة على الدين فقط وان هناك كتاباً يمسكون القلم ليعبروا عن موضوعات إنسانية فثمة من يحكى حزنه أمام فقدان زوجته أو من يكتب شعراً من سجنه كأبى فراس الحمدانى ، ومن يتغزل بالجمال ومن هو قلق أمام الموت الخ ... .

- ☐ عندما تكتب لأقرانك من الفرنسيين عن قضايا وعن شخصيات عربية هل تجد نفسك مضطراً لمراعاة المناخ السياسى والثقافى الآن بصورة أو بأخرى خاصة فى كتابك الأخير الذى تروى فيه سيرة البطل العربى أسامة بن منقذ؟

ميكيل: ما بحثت عنه صراحة هو تقديم صورة للفرنسيين عن الحروب الصليبية لم يعرفوها. ما أردت أن أقدمه للفرنسيين هو وجهة النظر الأخرى ، أردت أن اظهر لهم أن على الجانب الآخر من هذه الحروب يوجد ايضا الفارس العربى كما يوجد الفارس الغربى ، ورؤية هذا الفارس العربى للحروب الصليبية انطلاقاً من سيرة أسامة بن منقذ كما عثرت عليها فى مذكراته التى ترجمتها إلى الفرنسية منذ سنوات.

جان بول شارنيه

أنظمة عربية تعمل لاستشراق جديد !

جان بول شارنيه

أنظمة عربية تعمل لاستشراق جديد !

جان بول شارنيه يعتبر أن الحضارة الحديثة وأنظمة التعليم قربت ما بين المجتمعات، الا أن النظرة الخاطئة إلى الاستشراق تكمن فى عدم التوازن ما بين الحضارتين على صعيد الثروة المادية والمستوى الثقافى .

تميزت مسيرة جان بول شارنيه العلمية بمراحل مختلفة .بدأت أهتماماته بالبلاد العربية باكراً جداً وعاش فى الجزائر فترات الشباب،وله كتاب بعنوان : "القانون الإسلامى فى الجزائر" . كما أصدر "السوسيولوجيا الدينية للإسلام "، "المشارق النقيضة وكيف تفكر الآخر وفقاً للذات " "والثقافة الإسلامية والتغير الإجتماعى والاقتصادى" . وألف مع أخرين : "المعايير والقيم فى الإسلام المعاصر" و "الإزدواجية فى الثقافة العربية" . كما صدرت له مؤخراً : "مبادئ الإستراتيجية العربية ثم الإسلام والحرب" ، "وتأزمات العالم الإسلامى" كما أصدر العديد من الدراسات المتخصصة أهمها: "حقوق الله وحقوق الإنسان فى القانون الإسلامى"، "والصحيح والوهمى فى المجتمع الإسلامى".. وغيرها.. كما أهتم البروفسور شارنيه بدراسة تاريخ الإنتخابات الفرنسية وألف فى ذلك أربع مجلدات حول " الإنتخابات الفرنسية من العصور الوسطى حتى العصر الحاضر ".

وهكذا فبعد أن بدأ فى دراسة القانون الأسلامى ثم الفرنسي نجده يكرس نشاطه العلمى للتاريخ وعلم الأجتماع . ويدير حالياً مركز دراسات وأبحاث الأستراتيجيات والصراعات ومقره بجامعة السوربون .

فى بداية حديثى مع البروفسور جان بول شارنيه ، وقبل أن أطرح عليه السؤال التالي :

- لماذا تهتمون بالشرق ؟ — سألته عما إذا كان يعتبر نفسه مستشرقاً أم لا ؟ وكيف ينظر إلى موقعه بالنسبة للاستشراق المعاصر فى فرنسا ؟ فأجاب قائلاً :

شارنيه : أعتقد أنه ينبغى علينا أن نتساءل أولاً حول إذا كان ما نعنيه بكلمة الاستشراق اليوم هو المعنى نفسه الذى كان للكلمة منذ خمسين عاماً على الأقل .هل الاستشراق كما هو مازال قائماً ؟ وهل يوجد اليوم تناقضات وانشقاقات ، كما كان الأمر فى زمن الاستشراق التقليدى، بين المصلحة السياسية والأقتصادية المتضمنة فى دراسة المجتمعات الشرقية وبين القلق السياسي والفلسفي والإستراتيجي الذى يمكن أن تثيره كل الحركات التى يطلق عليها أسم التجديد أو النهضة أوالصحوة الإسلامية ؟

عندما نتحدث عن الاستشراق منذ مائة عام ، لم يكن هناك فى الواقع تعايش بين نمط المجتمع الدارس ونمط المجتمع المدروس. كان هناك إبتعاد جغرافي ، وكانت هناك هيمنة أستعمارية، و لم يكن هناك تداخل بين الشعوب. أى أن الاستشراق فى هذا الوقت كان يمثل دراسات ورؤى خارجية وغريبة بالنسبة للمجتمع المدروس. بينما الأوضاع حالياً قد تغيرت على نحو ملحوظ للجميع ، ويوجد تداخل بين شعوب هذه المجتمعات ، فالحضارة الصناعية جعلت اليوم ؛ البيئات الأجتماعية المختلفة قريبة من بعضها . فأنت تعلم أن المسافة الآن بين باريس والجزائر أو تونس أو القاهرة أو بيروت ليست بعيدة كما أن واقع التبادل التجاري والأقتصادي — حتى لو كان لا يبعث على السرور فى أحيان كثيرة — يقرب بين هذه المجتمعات . وهناك أيضاً واقع أنظمة التعليم الحديثة التى طبقت فى المجتمعات الشرقية بعد فترة الأستقلال وساعدت أكثر فأكثرعلى هذا التعارف المتبادل ، فتجد فى المغرب يدرسون الفرنسية وفى المشرق الأنجليزية ، وبالتالى كانت النتيجة أن الفجوة العقلية والتاريخية بين هذه المجتمعات قد تضاءلت إلى حد سمح

بتغيير فى طبيعة الاستشراق ووجهته . فالاستشراق التقليدي كان يتحدث عن مجتمعات خارجية بالنسبة للباحثين الأوروبيين ، و لم يكن مهتماً ، مثلاً ، بدراسة المجتمعات الألمانية أو الإيطالية بل بدراسة المجتمعات الغريبة ، المثيرة للخيال الغربي في هذه الفترة. فضلاً عن أن هذه الدراسات كانت تتركز فقط في أبحاث من نمط لغوي وتاريخي أو من نمط فلسفي ولاهوتي. الآن ، ومع تقدم مناهج العلوم الأجتماعية والإنسانية ، يوجد عدد كبير من الدراسات والأبحاث المطبقة على هذه المجتمعات الشرقية ، وهى أبحاث سوسيولوجية وأقتصادية من قبل علماء أجتماع أو علماء أقتصاد لم يتعلموا اللغة العربية ، كما هى ، و لم يدرسوا الشريعة الإسلامية كما هى ، و لم يدرسوا التاريخ ، والحضارة الإسلامية فهل تسميهم مستشرقين أم لا؟ وهل يكونون جزءاً من الاستشراق ؟

أعتقد أن هناك تبدلات وأنقطاعات ينبغى أخذها فى الأعتبار الآن لأنها لم تؤخذ بصورة جذرية من قبل المستشرقين الكلاسيكيين أى أساتذة اللغة والأدب العربي فى الدول الغربية فى شكل عام وفرنسا في شكل خاص .أما بالنسبة لى فأنا لا أعتبر نفسى مستشرقاً بل عالم سياسة ،وعالم أجتماع ،وعالم قانون ، وإستراتيجي . ومصدر إختلافى عن المستشرق التقليدي هو أننى فى أبحاثي عن المجتمعات العربية والإسلامية لم أعد أعتمد على المنهج الفيلولوجي واللاهوتي. ومن هنا أعتقد أن ثمة تحولاً جديداً قد حدث عندي فى مجال الاستشراق وعند غيري .

أما بالنسبة لأسباب الاهتمام بدراسة الشرق. فهناك أولاً العامل الشخصي لدى الباحث ، وهو لدى الكثير منا ، معايشة هذه البلدان أو حتى الولادة فيها الأمر الذى كان له أكبر الأثر فى اندفاع الباحث لدراسة هذا البلد الشرقي أو ذاك .فضلاً عن الأسباب الموضوعية حيث يعيش العالم العربي والإسلامي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية فى حرب وأزمات داخلية وخارجية لم يعرف كيف يتجاوزها بعد .وبما أنها المنطقة الأكثر أشتعالاً فى العالم فأنه من الطبيعي أن تكون هذه المنطقة محور أهتمام كثيرمن الباحثين بصورة تلقائية .من جهه أخرى هناك واقع أن هذه المنطقة تمتلك ثروة البترول وهى مصدر هام للطاقة فى الغرب . وبالتالى هناك ضرورة لدى الدول الصناعية الكبرى فى دراسة كيفية تطور هذه المجتمعات الغنية ولا ينبغى أن نطلق على هذه الأبحاث المعاصرة لفظ دراسة استشراقية. فهذا مفهوم لم يعد موجوداً ، أو لم يعد موجوداً

إلا لدى بعض الأساتذه من الجيل القديم الغارقين فى أبحاث عن قضايا اللغة والأدب واللاهوت والتصوف ، أنهم يمثلون الأقلية ، وفى تصورى ليسوا الأفضل معرفة بالمجتمعات العربية والشرقية.

□ هناك تغير بالطبع من الاستشراق التقليدي إلى الاستشراق المعاصر لكن مضمون الاستشراق ظل كما هو من حيث هو أولاً نظرة من الخارج لهذه المجتمعات بما تحمله هذه النظرة من تعقيدات العلاقة بين مجتمع المستشرق أو الخبير وبين المجتمع المدروس .فهل " نظرة الآخر " التى يمارسها هذا الخبير المستشرق أو المستشرق الخبير — أيهما تفضل — منفصلة عن مضمون الاستشراق من حيث هو عامل مساعد على الهيمنة و إستغلال هذه الشعوب كما كان الأمر بالنسبة للمستشرق القديم؟

شارليه : بالطبع هناك مشكلة نظرة الآخر كمشكلة قائمة فعلاً . وكما تعلم فقد خصصت كتاباً لهذه المشكلة تحت عنوان " المشارق النقيضة كيف نفكر فى الآخر وفقاً للذات ؟" . لكن كما ذكرت من قبل فإن إنفتاح المجتمعات حالياً على بعضها البعض ليس كما سبق. حالياً توجد كمية من التفسيرات تتضمن سوء الفهم من جانب لآخر ..

ويبدو لى أن نقد الاستشراق ، الذى لم يعط جديداً حتى الآن ، سيستمر طالما أن هناك تفاوتاً كبيراً بين الحضارتين على صعيد الثروة المادية والثقافية وطالما لم نصل إلى وضع أكثر توازناً وعدلاً .وهذا هو تصورى بصورة عامة لأسباب نقد الاستشراق لكن فى الوقت الحاضر ينبغى أن ننظر للأمور بشكل واقعي ، فغالبية الخبراء على مستوى العالم هم موظفون من قبل شركاتهم أو حكوماتهم ، وبالتالى يحاولون قيادة الإستراتيجية الأكثر تأييداً لحكوماتهم ، ولمصالحها وأرباحها الاقتصادية وكذلك الهيمنة السياسية التى تلعب دوراً رئيسياً. هذا واضح تماماً ، لكن رغم ذلك لا ينبغي التخلى عن الأمال فى أن تبرز سياسات متبادلة تعبر عن مصالح متبادلة . وهذه فى تصورى مشكلة توازن إستراتيجي أكثر منها مشكلة أخلاق سياسية .

□ أين إذا حقيقة الآخر فى هذا الأفق الإستراتيجي الذى تحدثت عنه بصراحة تستحق التشديد من جانبنا ؟ وهل يمكن فى إطار هذا الأفق العثور على حقيقة الآخر من دون تشويه ؟

شارنيه : أعتقد أننا جميعاً لدينا مصلحة مشتركة ولا أتحدث هنا بالمعنى الإستراتيجي كما تحدثت سابقاً ، ولكن بالمعنى النفسي والأخلاقي والثقافي للحضارات. وأقول بأننا لا ينبغي لنا كغربيين أن نقتصر على الاهتمام بحضارتنا ، وسواء كنت قد فهمت جيداً ، أم لا ،الحضارة العربية و الإسلامية ، فإنها كانت بالنسبة لي إغناءً كبيراً وأعتقد أن ذلك ضروري للحضارات المختلفة.

- هل تعتقد أن الخبير ـــ المستشرق أو المستشرق ـــ الخبير يعمل في إطار إنفتاح على الحضارات في ما بينها ؟

شارنيه : لا ، لست متأكداً ، وأكرر بأن الخبير الاقتصادي والبترولي ، يفكر ويتصرف أولاً في إطار المصالح التي يتبناها ، لكن هناك أيضاً الخبير المتخصص الذي يحاول في الوقت نفسه الإنفتاح على حقيقة الآخر و تاريخه.

- أين نجد هذا الفريق الثاني ،هل يمكن أن تدلني عليه ؟

شارنيه : هم بالطبع قليلون في الوقت الراهن ، لكن الأمال كبيرة في جيل الشبان من الباحثين الأقل ارتباطاً بالمؤسسات . ويبقى لي أن أتسائل بدوري عن الباحثين العرب . أعتقد أن أغلب الحكومات العربية لديها تحفظات على عمل علماء الأجتماع و الاقتصاديين ليس فقط ضد " المستشرقيين الغربيين " ـــ يصر شارنيه على وضعها بين قوسين أثناء الحديث ـــ بل ضد الباحثين العرب أيضاً .بل سأذهب بعيداً وأقول أن الحكومات العربية تعمل على أنشاء استشراق غربي جديد هدفه التوجه للأوربيين ليقول لهم هكذا عليكم أن تهتموا بحضارتنا وتاريخنا وأن تشرحوا لشعوبكم في الغرب عظمة الحضارة العربية ، أما المشاكل الكبرى الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية التي تغطي المنطقة العربية ، فعليكم أن لا تتحدثوا عنها .. وكما ترى هناك الآن من الباحثين الغربيين من يقومون بذلك على أكمل وجه . أنه نمط جديد من الاستشراق لكن بتشجيع من الدول العربية هذه المرة ، أليس كذلك ؟!

- أفضل العودة لمشكلة " نظرة الآخر" وكتابك عن كيف نفكر في الآخر وفقاً للذات ؟ وأتساءل الا ينبغي أن نتساءل : كيف نفكر في الآخر وفقاً للآخر أولاً وقبل الذات ؟

شارنيه : يبدو لى هذا الحلم مستحيلاً ، لا يمكن أن نصل إلى رؤية الآخر وفقاً له لأننا لا نستطيع التخلى عن الحضارة الذاتية والأصلية التى ينطلق منها النظر ، ومن جهة ثانية إذا نظرنا للآخر وفقاً له فإننا سنصير سجناء ومنغلقين فى حضارة هذا الآخر على أية حال سواء كنا فى هذه الحضارة أو تلك فإننا " مجبولون " بحضارتنا ، لذلك فالوسيلة الأفضل أن ننظر للآخر من الخارج وفى الوقت نفسه من الداخل أيضاً .

□ كيف ووفقاً لأية قواعد ؟

شارنيه : لا توجد قواعد ثابتة ، أنها عملية صعبة بالطبع ،ما أدعو إليه هو معرفة الآخر بأقل قدر من التشويه . **وبأقل** قدر من الانغلاق من الجانبين ، ينبغى الذهاب والإياب بين الحضارات، بين الذات والآخر . أنه جميل أن يفكر فى الآخر وفقاً للذات ،كما أنه سيكون أكثر جمالاً لو أستطعنا أن ندرك الآخر وفقاً له. لكن طالما لا توجد قواعد ثابتة ومضمونة فى الوصول إلى التفكير فى الآخر وفقاً له ،فإننا ينبغي أن نفكر فى الآخر ، مع الأقرار بوجوده المختلف عن الأوساط التى نوجد نحن فيها . وعلى سبيل المثال عندما ألتقى رجال دين وفقهاء مسلمين سأحاول متابعة النقاش معهم من خلال تصورات الفقه الإسلامي ، لكن إذا حاولت أن أشرح الإسلام لجمهور غربي غير متخصص ، فأنا مضطر لاستخدام أسلوب آخر .

□ ذكرت فى إحدى محاضراتك أنه لا يوجد استغراب كما يوجد استشراق. فهل هذا نقداً لنا من جانبك أم تهكماً أم عتاباً ؟ ماذا أردت أن تقول صراحة ؟

شارنيه : عندما طرحت هذا التساؤل كنت أعلم بالطبع أن هناك باحثين وكتاباً عرب حاولوا فهم الحضارة الغربية والكتابة عنها مثلما فعلنا نحو "الشرق " لكن أتحدث عن الغالبية من الباحثين العرب الذين أعطوا أحكاماً عامة ذات طابع فلسفي ، أو أدبي أو تاريخي أكثر من كونها نتائج صادرة عن أبحاث سوسيولوجية و اقتصادية وتاريخية محددة . وهذا ما أردت قوله من عبارتي التى أشرت إليها ، خذ مثلاً الطلاب العرب الذين يأتون إلى من أجل أعداد أطروحات دكتوراه عن مجتمعاتهم العربية والإسلامية . لم يأت أحد منهم وقال لى ذات يوم: بوصفك متخصصاً فى تاريخ الانتخابات الفرنسية أريد أن أدرس معك هذا الموضوع عن النظام

السياسي الفرنسي. ويفضلون دراسة الأدب والاقتصاد والاجتماع العربي المعاصر أكـــثر مـــن الموضوعات التي ترتبط بالمجتمعات الغربية . ربما يكون مصدر ذلك هو الدافع المهني و الرغبة في الحصول على عمل لكن أعتقد أن هناك أيضاً الفكرة الشائعة إنهم قد فهموا كـــل شـــئ عـــن المجتمعات الغربية ، وأعتقد أن هذا خطأ كبيراً . وقد ذهلت أحياناً كثيرة للفهم غير الدقيق لدى بعض العرب عن تطور المجتمعات الغربية أو عن العلاقات الحقيقية داخل هـــذه المجتمعـــات . البعض يحكم علينا من خلال وسائل الأعلام الغربية لكن هل يمكن الاقتصار فقط على ما يـــدور بوسائل الأعلام الغربية، أليست المجتمعات الغربية ذاتها موجودة وتستحق الدراسة في الواقع قبـــل الأعلام ؟! .

- طالما وصل بنا الحديث عن الأعلام ،هل ترى أن هناك علاقة مـــا بـــين مـــا ينتجـــه الاستشراق وبين ما تذيعه وسائل الأعلام الغربي عن البلاد العربية والإسلامية ؟

شارليه : لابد أن نميز بصورة واضحة بين ما يحدث في مجال أوساط البحث الجـــامعي ومجـــال الأوساط الإعلامية . هناك أدبيات لوسائل الأعلام يغلب عليها طابع المخاطبة المحلية لتعريـــف معاصريهم بمن هم العرب وما هو الإسلام . وأحياناً تستند هذه المخاطبـــة إلى أشـــكال الاستشـــراق الكلاسيكي منذ مائة عام خلت ، بينما في الأوساط الجامعية فإن الأمر مختلف .

- هل تعتقد أن تطبيق هذه " المناهج الحديثة " قد يحمل بذوراً للتشويه أيضـــاً ، في مـــا يتعلق بالثقافات غير الغربية ؟

شارليه : أعتقد أننا لم نفكر في صورة كافية حول قضايا المناهج الحديثة . هـــذا هـــو النقـــد الأساسي الذي يمكن أن أطرحه في اللحظة الراهنة وقد اعتراني الاندهاش عندمـــا وجـــدت أن كتابي عن: السوسيولوجيا الدينية للمجتمعات الإسلامية، قد حظى في قســـميه الأول والثـــاني بترحيب شديد لأنه يحدد مبادئ وسلوك الرجل الإسلامي ، بينما الجزء الأخير من الكتاب عـــن " المنهج " لم يحظ بنفس الترحيب ، كانوا يقولون أنه معقد بالنسبة لسؤالك حـــول تطبيـــق المناهج الحديثة في دراسة الثقافات غير الأوروبية ، سأروي لك مفارقة حدثت لي شخصياً عندما كنت أستاذاً في جامعة الرباط ودعيت لإلقاء محاضرة حول علم الاجتماع الديني للسلام حـــول

موضوع :هل يمكن أن نطبق منهج علم الأجتماع الديني على المجتمعات العربية أم لا ؟ لم أجد أن هذه الإشكالية كانت تشغل عقول الناس هناك ، بل كانوا يريدون علم الاجتماع الصناعي وما كنت أقوله عن علم الاجتماع الديني للإسلام ، لا يجد آذاناً صاغية كانت تصوراتي وقتها ـــ والتي أثبتت الأحداث صحتها الآن ـــ أنه لابد من دراسة الواقع العربي والإسلامي بمناهج حديثة حتى لا تضطرنا الأحداث لدراسته بمناهج قديمة مرة أخرى .

□ ألا تعتقد أن حديثك عن " المناهج الحديثة " يعطى مشروعية للذين يؤكدون أن الغرب يريد أن يفرض مناهجه فى البحث والرؤية ومعاييره فى الاحتكام على الثقافات والشعوب الأخرى ؟

شارنيه : لكى نكون منصفين فإنه ينبغى الاعتراف بأن كل الاكتشافات الكبرى فى اللحظة الراهنة سواء الاقتصادية منها أو السياسية والعسكرية والصناعية والتكنولوجية هى ناشئة من الغرب. وأنا أتساءل إذا كان فى الحقيقة ما يفرض على الشعوب الأخرى هو ثقافة الغرب التقليدي أم هذه الحضارة العلمية والتكنولوجية ؛ وأتصور أن الغرب لم يعد يعيش فى الحضارة الغربية المسيحية ، أى أن ما يحدث فى الغرب حالياً هو ابتعاد أيضاً عن علاقتنا بتراثنا فى العصور الوسطى وعصر النهضة وكذلك الثورة الفرنسية. الأمر الذى لم يفعله العرب بالنسبة لتراثهم عن نفس الفترات المنصرمة. وأعتقد أن التبدل الذى يعيشه العرب اليوم نابع أساساً من سيطرة هذه الحضارة العلمية التكنولوجية على كل شئ فى الغرب وفى غير الغرب. فالتقدم العلمى والتكنولوجي بدأ بتدمير حضارتنا الخاصة ليدفع بنا نحو نظام آخر من الحضارة ، عمل على تغيير تصورنا للوجود وعلاقتنا بالطبيعة وأنماط أنتاجنا وهياكلنا الاجتماعية. ولست متأكداً تماماً من أن الحضارة التى ننتمى اليها . يمكنها أن تهرب من التبدلات التى أحدثها التقدم العلمى والتكنولوجي فى ثقافتنا وحضارتنا ومن ثم لا يمكن للثقافات غير الغربية أن تنجوا بنفسها من هذا المصير فما يحدث لايعكس رغبة الغرب فى فرض قيمه ومعاييره فى الرؤية على الحضارات الأخرى ، بل هو ضحية مثلها وقبلها لانعكاسات هذا التطوز العلمى والتكنولوجي . وأنا شخصياً مع التنوع الثقافي بالمعنى النبيل للكلمة .

□ بوصفك أحد المستشرقين الفرنسيين ، الذين يتابعون عن كثب ما يجرى فى العالم العربي والإسلامي ، نريد أن نتعرف أولاً على وجهة نظرك تجاه هذا التركيز الغربي المذهل حول

الصحوة الإسلامية ، هل تعتبر ذلك نوعاً من التعاطف أو نوعاً من الخوف أو مسألة مصالح .. أو قضية موضوعية أم ماذا فى رأيك ؟

شارنيه : أعتقد أن هناك أسباباً تاريخية يجدر الإشارة إليها أولاً لأنها قد تساعد فى إيضاح الصورة. من الواضح أنه بعد الحرب العالمية الثانية وبداية عصر الاستقلال بالنسبة للعالم العربي ظهر عدد من الظواهر الجيوإستراتيجة تتمثل فى الوضع الذى خلفته الثورة المصرية تحت زعامة جمال عبد الناصر. هذا الوضع كان بمثابة تجديد ويقظة للعالم العربى فى نظر البعض. كما يأتى مع ذلك بروز مشكلة البترول بما لها من أبعاد عالمية ، وسيطرة عدد من الدول العربية على حقول غنية وتمثل جزءاً كبيراً من مخزون الطاقة العالمى ، وقد رافق وصول اقتصاد جديد وتنوع أسعار النفط للدول العربية تقديم الإسلام ليس كحضارة ولكن كدين ، لذلك حدث ارتباط لدى الرأى العام الغربي بين فكرة البترول وفكرة الإسلام وتعمقت عقدة هذا الربط مع بروز الثورة الإيرانية في هذا الإطار أخذ الرأي العام الأوروبي وعياً بظاهرة الإسلام. لكن من جهة أخرى وبشكل مواز لما أثاره ارتباط البترول بالإسلام فهناك مجموعة من الرجال فى الغرب مؤمنين بضرورة ما يسمى بالحوار الإسلامي المسيحي كذلك ما تقوم به منظمة اليونسكو من نشاطات ثقافية وحضارية ، وما يقوم به المجلس الإسلامى العالمى ،كل ذلك أدى إلى بروز الوعي بالإسلام. قد تكون هناك مبالغة وإثارة لدى الصحف لكن هذا أمر طبيعي ، فالصحف تركز على ما هو مثير.

- ☐ بعيداً عن ما تثيره الصحف ، وبوصفك من المتابعين للعالم العربي والإسلامي ، كيف تفسر أنت ظاهرة الصعود الإسلامي ؟

شارنيه : ليس هناك سبب واحد ، بل هناك جملة من الأسباب يمكن أن أشير إلى ما يبدو بالنسبة لى على قدر من الأهمية ، دون أن يعنى هذا التقليل من أهمية الأسباب الأخرى. أعتقد أولاً أن هناك أسباباً تعود للنظام الديموغرافي والانتقال بين الأجيال. نحن الآن فى عام ١٩٨٣ وفى هذه اللحظة يوجد نصف سكان المغرب لم يعرفوا فترة الاستعمار الفرنسي أو فترة النضال من أجل الاستقلال وبالنسبة لهذه الأجيال الجديدة فإنها تواجه معاناة حقيقية وتبحث عن التطور والتنمية لذلك هناك محاولة للبحث عن فلسفة وإيدولوجية جديدة تعبر عن هذه الأجيال فى واقعها

الحالى ثمة نوع من الفراغ الأيدولوجي حالياً لأن الدول العربية فى معظمها رغم إعلانها أنها مسلمة ودستورها يفصح عن ذلك فى إطار معتدل ونزعة إصلاحية الا أن هذا التوجه لم يعد يلبي أو يعبر عن احتياجات الأجيال الجديدة المملوءة بالآمال وسط شروط حياة اجتماعية صعبة. ويدعم هذه اليقظة الإسلامية أن الإيديولوجية الغربية والفلسفة الغربية بمختلف أشكالها لا يمكن أن تتوجه إليهم بوصفهم مسلمين. لذلك بعد ثلاثين عاماً من مرحلة الاستقلال نجد هذه الأجيال الجديدة القلقة تعود لتاريخها وتحتمي بالإسلام. سبب أخر أيضاً لا يقل أهمية عما سبق يتلخص فى النتائج التى خلقها البترول فى قلب المجتمع العربي الإسلامى. فمن المعروف أن بعض العواصم العربية تشهد حياة ورغبات استهلاكية قوية تصل إلى حد التطرف ، وأكثر مما هو موجود في الغرب ذاته ، وهذه الظاهرة قد نتج عنها اختراق واضح للأخلاق الإسلامية ، وتتحدث هذه الأجيال الجديدة المحتمية بالإسلام عن وجود الفساد فى بعض الأماكن العربية بشكل لا يليق بالإسلام أو بأي فضائل أو قيم أخرى وقد أدى هذا الوعي بتدهور الأخلاق الإسلامية إلى حالة من الرفض والمطالبة بالعودة إلى الإسلام بتعاليمه وقيمه الصحيحة التى سار عليها الأولون.

- الإيديولوجية التى تتبناها أحزاب الصحوة الإسلامية هل تعتقد أنها قادرة على التعبير عن قلق الأجيال الجديدة وحل مشاكلها ؟

شارليه : يجب الاعتراف أولاً بظاهرة تنوع تفسير الإسلام والتراث الإسلامى ، فالدول التى تعلن الإسلام كقانون وليس فقط كدين تختلف اختلافاً كبيراً فى تفسيرها للإسلام وما هو هام هو الطريقة التى تعاد بها قراءة القرآن وأعتقد أن الأجيال الجديدة سيكون لديها تنوع فى أنظمة القراءة للقرآن وفي ضوء هذه القراءات ستبدو قدراتها وإمكانياتها بشكل واضح .

- هل تعتقد بأن أحزاب الصحوة الإسلامية ينقصها البعد الديموقراطي ؟

شارليه : هنا أيضاً ينبغي أن نميز بين العقيدة الكلاسيكية وبين ظاهرة الديموقراطية المعاصرة بما تتضمن من أنظمة الانتخابات وغير ذلك من المستويات الأخرى . وهذا التمييز أمر طبيعي فالتطور التاريخي للمجتمع الإسلامى يختلف عن المجتمع الغربي ، فالبناءات الاجتماعية مختلفة

بشكل بارز ، لكن لدى انطباع أن اللحظة الراهنة ستشهد فى البلاد العربية مع ظاهرة الإســلام نموذجاً خاصاً من الدولة ، ليس على الطريقة الغربية أو الاشتراكية هذا انطباع يبــدو لى عــبر استشفاف العلاقات والتكوينات وشبكات التأثير وبعض السلوكيات داخل المجتمــع العــربي الإسلامى .

دومينيك شوفالييه

لا يوجد لديكم سوى الاستغراب !

دومينيك شوفالييه

لا يوجد لديكم سوى الاستغراب !

دومينيك شوفالييه من المؤرخين المتخصصين فى التاريخ الحديث والمعاصر لبلاد العالم العربى وله العديد من الأبحاث والدراسات حول لبنان والعرب أهمها اطروحته حول "جبل لبنان فى عصر الثورة الصناعية فى أوروبا"، وصدر له مع آندريه ميكيل وعزّ الدين قلوز كتاب "العرب الإسلام وأوروبا"، كما صدر تحت إشرافه كتاباً عن "تحولات العالم العربى فى الفترة من ١٩٥٢ إلى ١٩٨٢" ، وكان هذا الكتاب بداية ومحوراً للقاء معه.

بدأت اللقاء مع شوفالييه بخلاف طريف حول اللغة التى سنستخدمها فى الحوار. وكانت وجهة نظرى انه طالما المحاور مستشرق وطالما أن هويته هى دراسة بلاد الشرق العربى ، فانه من المهم والضرورى أن يكون ملماً ومتحدثاً بلغات البلدان التى يدرسها ، وحتى يكون لدراسته نوعٌ من المصداقية. وكانت وجهة نظره أننى أتحاشى الحديث باللغة الفرنسية ، ربما لعدم إلمامى بها بصورة كافية ، وأننا نجرى الحوار فى جامعة السوربون ، وبالتالى لابد أن يكون الحديث باللغة الفرنسية ومع "احتدام" المفاوضات بيننا حول لغة الحديث تنازل شوفالييه عن مطلبه واقترح أن يحكى هو باللغة الفرنسية وان أتحدث أنا باللغة العربية. لكن حتى لا يحدث "سوء تفاهم" بين لغتى العربية ولغة المحاور الفرنسية ، تنازلت بدورى عن مطلبى بالحديث باللغة العربية وبدأنا الحديث باللغة الفرنسية. وكان أول تساؤل من جانبه عن المعايير التى اعتمدتها فى اختيار الذين قابلتهم من

الفرنسيين والعرب فى إطار حوار الاستشراق والاستغراب الذى أجريناه فى العامين الماضيين فكانت إجابتى أننى التقيت بالفرنسيين الذين يتحددون ، بالدرجة الاولى ، بأعمالهم عن الشرق ، خاصة العربى ، أى أولئك الذين يدرسون بلادنا لغة وتاريخاً وحضارة وواقعاً ، ويرسمون صورة بلادنا لأقرانهم وبالنسبة إلى المفكرين العرب كان لقائى مع الذين يمثلون الدور ذاته فى تكوين وصناعة صورة الغرب فى بلادنا ...

لما طرحت ، بعد ذلك ، سؤالى الرئيسى لمحاورى عن أسباب اهتمامه بدراسة بلادنا ، وكيف يدرسها ، وأى المناهج اكثر ملاءمة لمثل هذه الدراسة...

شوفالييه : لماذا اهتم بدراسة البلاد العربية ؟ هذا سؤال كثيراً ما واجهنى ، ولا أريد أن أجيب عنه باستخفاف ، كما حدث لى مرة. وأتذكر أننى ذات يوم أجبت أحد الصحفيين عن هذا السؤال بأننى نسيت الأسباب التى دعتنى إلى الاهتمام بدراسة العالم العربى ، وفوجئت للأسف بأن الصحفى نشر هذا الكلام آخذاً إياه على محمل الجد ، فى حين كنت أريد أن أعبر فقط عن عدم ارتياحى لهذا السؤال. ومع ذلك فسأجيب عن سبب اهتمامى بالعالم العربى ، لان الإجابة بالنسبة إلى بسيطة وبديهية : اهتمامى بالعالم العربى ينبع من سعيى من أجل معرفة حضارة أخرى غير حضارتى ، واعتقد أن هذا يفضى دائماً إلى الاغتناء والثراء الحضارى. ينبغى أن تتقابل وتتواجه قيم حضارتنا مع قيم حضارات أخرى. وعندما يحدث هذا فعلاً فى إطار أهداف خلاقة ، فان ثمة اغتناء حضارياً متبادلاً يفرض نفسه. فى ما يتعلق بالدراسات الغربية عن العرب ، بالطبع هناك "صورة" يمكن أن نعثر عليها فى الغرب عن العرب ، كما أن هناك "صورة" لدى العرب عن الغرب. لكن هذا يوجد على مستوى الجمهور العريض ، بينما هدف الباحث العالم ليس إعطاء صورة ، بل تحليل الوقائع والبنيات الاجتماعية والعقلية والسلوكيّة. عندما درست لبنان وجدت تمثلات أوروبية وعربية. لكن لم يكن هذا مقصدى. هدفى كان الذهاب أبعد من ذلك ، ومحاولة العثور على وسيلة لتحليل الوقائع ذاتها. من هذا المنطق يمكن أن تتلاقى أبحاث العالم الفرنسى أو العربى. وهذا لا يعنى انه لا توجد "صورة". لكن أقول ينبغى أن تدرس هذه الصور كما هى ، كتمثل لدى الجمهور ، أو فى فكر بعض الحكام إزاء الآخرين ، سواء لحكومات أخرى أو لأفكار أخرى. وفى اعتقادى أن مشكلة

"الصورة" والأحكام المسبقة التى يمكن أن يمتلكها الفرنسى أو الأوروبى تجاه العرب ، يمكن أن نجد ما يقابلها لدى العرب إزاء فرنسا وأوروبا. وفى كتابى الأخير فصل عن الصورة العربية لديغول وفرنسا بعد ١٩٦٧... وتحليل هذه الصورة ، ومستويات الفهم والمعالجة"، هو فى اعتقادى العمل العلمى الجاد. انه ليس مرتبطاً بصناعة الصورة ، بل بتحليلها ودراستها.

لما هل تعطى للباحث العالم دور المحايد الذى ينظر ويراقب ويحلل الظواهر بحياد؟ ألا يمارس الباحث العالم دوراً فى صناعة الصور ؟ واذا اتفقنا على أن الدوائر الإعلامية هى التى تصنع مثل هذه الصور ، أفليس الباحث - العالم وثيق الصلة بها؟

شوفالييه : أعتقد انه ينبغى أولاً الانتباه إلى السؤال بالشكل الذى طرحته. لأنه بالطبع هناك دراسات علمية تساهم فى خلق تمثلات وإعطاء صورة عن الآخر. لكن التساؤل هل الباحث العالم محايد أم لا، فأعتقد انه من الواضح بجانب التزام الباحث انه ينبغى عليه أن يتحقق من فرضيات العمل، وان يكون قادراً على الاعتراف بأن الفرضية التى كان يبحث فيها ليست هى الجيدة ، وليست هى الأفضل ، وان يكون قادراً على أن يعدل من رؤيته للأشياء ومن معالجته للظواهر. وبالطبع يوجد كثير من الباحثين يتركون أنفسهم للأهواء. بالنسبة إليهم العلم هو وسيلة لإثبات انهم على حق دائماً ، وان الآخرين على باطل ، خاصة على الصعيد السياسى. وأعتقد أن الباحث العالم فى مجال حديثنا أى الصورة التى نكونها عن العالم العربى والعرب - يمكن أن يلعب دوراً ، وان يساهم فى إعطاء عناصر لمحاولة فهم حقيقية للعرب ولعالمهم. على سبيل المثال تتحدث التلفزيونات الغربية كل يوم عن العرب من خلال الحروب الدائرة ، ولا نشاهد فى نشرات الأخبار حتى لا نقول البرامج الأخرى - إلا صوراً عن المذابح والانفجارات والأجساد المتطايرة وكل مآسى الحروب والفظائع الناجمة عنها. لكن ألا يوجد شئ فى العالم العربى غير ذلك؟ بالطبع هناك أمور كثيرة يمكن التحدث عنها إلى جانب فظائع الحروب. فى هذا الإطار الباحث - العالم ينبغى أن يقدم صورة عن الجانب الآخر لهذه البلاد والشعوب ، انه يقدم صورة عن قيمهم الخاصة وحضارتهم الخاصة التى أتوا بها إلى العصر الحديث، هذا العصر الذى يفرض أن تكون مبدعاً فى الوقت الذى عليك أن تحافظ فيه على طابعك الثقافى الخاص. هنا تكمن أهمية دراسة الثقافة العربية والدور الذى يمكن أن تلعبه هذه

الثقافة فى الوقت الحاضر. فلماذا يتصف الناس بهذا السلوك من دون غيره ، سواء فى العالم العربى أو الغربى ؟ مهمة الباحث العالم أن يحاول الإجابة عن ذلك ، وان يرفض منطق الذين يقولون : طالما أن الآخر لا يفكر مثلنا فهو لا يستحق الاهتمام ... ينبغى أن نفهم لماذا هذا السلوك مختلف، حتى لو ضايقنا هذا الاختلاف! ينبغى أن نفهم لماذا أخذ هذا المنحنى أو هذه المعالجة ؟

- يبدو لى انك تستخدم كثيراً تعبيراً هو ينبغى أن يكون الأمر كذا... هل يعكس ذلك شعوراً من جانبك بافتقاد ما تشير إليه ... ؟

شوفالييه : عندما أقول ينبغى كذا ، فأننى أمارس ذلك فعلاً ، وكتبى تشهد على أننى عندما أقول على الباحث – العالم أن يفعل كذا فأننى أضع ذلك موضع التطبيق. كتابى الأخير (بالاشتراك مع آخرين) عن تحولات العالم العربى من ١٩٥٢ إلى ١٩٨٢ يؤكد أننى أطبق ما أقول.

- فى كتابك الأخير هذا إلى من تتحدث ؟

شوفالييه : فى هذا الكتاب ركزت على قيمة التجديد فى العالم العربى ، لان هناك بعض الناس فى الغرب بما فى ذلك الأوساط العلمية يعتبرون أن العالم العربى وبصفة خاصة المسلمين قد تحجروا فى عاداتهم وقوانينهم الدينية وحضارتهم. وانهم لم يتمكنوا من خلق الأدوات التى تسمح لهم بالحياة فى العصر الحديث ، تقول وجهة النظر هذه باختصار أن العرب قد تجمدوا فى ماضيهم. أما أنا فقد حاولت فى كتابى الأخير أن أثبت أن العرب لم يتجمدوا فى ماضيهم ، بل تطوروا مع حضارتهم ، وانه اذا ظلت لديهم معطيات ووقائع ورثوها منذ قرون بعيدة ، ولا تزال حية وعملية ، فان ذلك يعود إلى سبب بسيط هو إنها اندمجت فى التحولات الجارية فى هذه البلدان.

- نحن نتحدث بالفرنسية منذ بداية هذا الحديث ، لكنى أريد أن أعرف بالعربية ما الذى تقصده بكلمة "التجديد" الموجودة فى عنوان الكتاب ؟

شوفالييه : أعطيت كتابى عنوان "التجديد" بصيغة الجمع فى العالم العربى ، مع عنوان داخلى: أفكار سياسية ومواجهات دولية. لان هناك أشياء كثيرة استجدت فى العالم العربى. على سبيل المثال تضاعف عدد السكان فى الثلاثين سنة الماضية. هناك تجديد فى الفئات الحاكمة أيضاً منذ استيلاء الضباط الأحرار على السلطة فى العام ١٩٥٢ .. والأمثلة المشابهة كثيرة.

□ هل تعطى كلمة التجديد ملمحاً إيجابياً أم محايداً؟

شوفالييه : التجديد يتضمن حركة ، وبالتالى لا يمكن أن يكون محايداً فى محتواه ، كما انه غير إيجابى أيضاً. التجديد حركة تنشأ فى الواقع ، وينبغى علينا أن نفهم ما هى عناصر هذه الحركة.

□ عندما ننطق "التجديد" فى اللغة العربية فإنها تحمل مضموناً مقبولاً وإيجابياً ، ولا أعرف اذا كان هذا الأمر ذاته يوجد فى اللغة الفرنسية أم لا ؟!

شوفالييه : هذا يعتمد على مضمون حركة التجديد التى نتخدث عنها ، اذا كنا نتحدث ، مثلاً ، عن تجديد وزارى ، فان هناك بالطبع من سيرون فيه عملاً سلبياً. التجديد فى العالم العربى يواجه الشعور ذاته بالارتياح أو عدم الارتياح. لكن هذه ليست قضيتنا عندما يكون المرء عالم اجتماع أو مؤرخ أو اقتصادى ، لان ما يعنيه هو أن يفهم هذا التجديد، وليس أن يصدر حكم قيمة عليه.

□ أعود إذاً وأسألك ، عندما تدرس العالم العربى ، فأى وظيفة تمنحها لنفسك ؟ هل نقول انك مستشرق ، خبير ، باحث ، مؤرخ ، مستشار..؟

شوفالييه : وظيفتى هى أستاذ فى جامعة السوربون.

□ هل تصدمك صفة مستشرق ؟

شوفالييه : كلمة الاستشراق اتخذت ملامح جداليه وخلافية فى السنوات الأخيرة ويعزوها بعضهم إلى الإمبريالية. وأنا أعتقد أن الاستشراق وجد من زمن بعيد فى الغرب.

□ لكن هل انتهى هذا الاستشراق؟

شوفالييه : أن تكونَ مستشرقاً يعنى أن تكون غربياً مهتماً بالشرق. وأنا مؤرخ لتاريخ العرب المعاصر.

□ بوصفك غربياً يدرس الشرق من الخارج ، كيف يتم ذلك ؟

شوفالييه : أدرسه من الخارج لأنني فرنسي ، ولدى زملاء يهتمون بتاريخ فرنسا كما أهتم أنا بتاريخ العرب المعاصر.

□ هل تتم الدراسة بالطريقة ذاتها عندما يكون حقلا الدراسة مختلفين ؟

شوفالييه : ربما ، مع إغناء اكثر فى البحث فى ما يخصنى ، لأننى أواجه حضارة أخرى غير حضارتى الأمر الذى يسمح لى بالتعرف إلى آفاق غير موجودة فى حضارتى. وأعتقد أننى مع العرب يمكننى القول أن حضارتنا تعطيهم أشياء غير موجودة لديهم. فالمواجهة والتقابل بين الحضارتين يساهمان فى إغناء متبادل. ولا اعتقد بصحة موقف من يقول أن العربى لا يدرس إلا ما يخص العرب ، وان الفرنسى لا يدرس إلا ما يخص فرنسا.

□ لكن اكرر هل الدراسة تتم بالمناهج ذاتها بين الباحث العربي والباحث الغربى فى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية ؟

شوفالييه : لا أعتقد ذلك ، لأننا ليس لدينا الوقائع والوثائق والمراجع نفسها. لا توجد نمطية فى مناهج البحث ، فالمنهج يعد وفقاً للوقائع والوثائق والمواد المتاحة. عندما ندرس قرية فرنسية ، مثلاً ، قد يكون متوفراً لدينا بعض الوثائق ، بينما قد لا يكون متوفراً ذلك بالنسبة إلى قرية عربية ، وبالتالى لابد أن يختلف المنهج بالضرورة. هذا يعنى أن علينا الاهتمام بالذاكرة الجماعية. ودراسة هذه الذاكرة لابد أن تختلف بدورها بين قرية فرنسية وقرية عربية ، لان البنيات ليست ذاتها. وبالتالى يتم التحليل وظيفياً وفقاً لبنيات القرية الداخلية هنا أوهناك. وفى اعتقادى انه ليس هناك علم لا يتطور ، وليست هناك رؤية واحدة للتطور. فالعلم يتطور كل يوم ، ويرفض أن تكون هناك رؤية صالحة من القديم حتى اليوم. واذا ساهمنا بشىء فى مسيرة العلم والتطور ، فان هذه المساهمة ليست شيئاً مقدساً ونهائياً ، بل هى عنصر يساعد فى تطور الفكر والفهم والذهاب إلى مسافة ابعد.

□ فى نهاية الحديث أود أن أسألك عن الفكرة المنشورة هنا والتى تقول : انتم أيها الشرقيون ، قبل أن تنتقدونا ، ماذا قدمتم ، ولماذا لا يوجد لديكم استغراب يوازى الاستشراق ؟ ماذا تقول أنت؟

شوفالييه : هل تعتقد انه لا يوجد لديكم استغراب حقاً!! أنا أقول انه لا يوجد لديكم سوى هذا. وحتى الحوار الذى تجريه مع المستشرقين ، أليس هو ذاته استغراباً ؟ ألا تقوم ببحث عن الغرب وأنت تساءل المستشرقين ؟ أليس حوارك هو محاولات عربى متوجه للغرب ويريد أن يفهم فى ماذا يفكر هذا الغرب ؟!

□ لا أنا أتساءل عن الفكرة منتشرة بين بعض المستشرقين وفى بعض الصحف تتحدث بشكل ساخر عن لماذا لا يوجد لدينا استغراب.

شوفالييه : هناك أفكار منتشرة على نطاق واسع ، لكنها قد تكون زائفة فى الوقت نفسه. واعتقد انه ينبغى الانتباه إلى هؤلاء الناس الذين يملكون أفكاراً كثيرة من دون أن يبحثوها أو يؤسسوها حول شئ جاد ، وبين أولئك الذين يملكون أفكاراً قيمة تستند على فكر عميق مؤسس بدوره على معلومات ، وموثق بصورة غنية.

□ أريد أن اكرر سؤالى حول علاقة الباحث العالم الذى يبحث ويحلل بحياد ، بأجهزة الإعلام والأجهزة السياسية الرسمية. فمثلاً جاك بيرك كان مستشاراً فى وزارة الخارجية. وأنت ايضا. لا اعرف ما اذا كانت معلوماتى صحيحة أم لا فى هذا المجال ، فإذا كانت صحيحة ، فكيف يمكن الجمع بين دور الباحث - العالم ودور السياسى فى الوقت نفسه ؟

شوفالييه : أنا لا اعمل فى وزارة الخارجية. لكن بشكل عام عندما يطلب من الباحث بعض النصائح فى المجالات الثقافية فانه لن يعارض.أما السياسة والعمل السياسى فيمارسه الديبلوماسيون والسياسيون أنفسهم. والباحث العالم يستمع إليه فى أى مكان فى العالم عندما يكتب أو يقول أشياء جيدة ومؤسسة بشكل دقيق ، ومن هنا تأثيره ونفوذه اللذان لا يمكن لأحد أن ينكرهما.

أوليفيه كاريه

تطبيق بعض المناهج بزعم المشرقيين.

أوليفيه كاريه

تطبيق بعض المناهج يزعج الشرقيين.

يمثل المستشرق الفرنسى "أوليفيه كاريه" حالة خاصة ضمن الاستشراق الفرنسى المعاصر لأسباب عديدة تعود فى معظمها لمواقفه السياسة وتطورها. فقد بدأ كاريه اهتمامه بالشرق من خلال القضية الفلسطينية حيث اصدر فى عام ١٩٧٠ كتاب "محمود درويش : أشعار فلسطينية" ثم "أيديولوجية المقاومة الفلسطينية" فى عام ١٩٧٢ ، وله أيضاً كتاب عن "مذابح أيلول الأسود". ومن كتبه الأخرى التعليم الإسلامى والنموذج الاشتراكى١٩٧٤ ، "المقومات الإسلامية للإشتراكيات العربية" "والإسلام حربٌ أم سلام؟" و"سيد قطب قراءة ثورية للقرآن" ومقالات عديدة حول بعض القضايا الفكرية والسياسية التى تهم العالم العربى. وهنا حوار معه:

□ مسيرتك ومؤلفاتك تدفعنا إلى التساؤل أولاً عن أسباب الاهتمام الغربى المتصاعد بالعرب والإسلام؟

كاريه : إذا تحدثنا عن الوضع الراهن فهناك أولاً اهتمام مرتبط بشكل وثيق بما أطلق عليه الأوروبيون اسم "الصدمة البترولية" باعتبار أن البترول هو فى أيدى العرب والمسلمين. ثمة أسباب اقتصادية واضحة للاهتمام بهذه المنطقة من العالم. هناك من جهة ثانية سبب اكثر قدماً من الدوافع الاقتصادية وهو العلاقة بين إسرائيل والعالم العربى. وكما تعلم فالعالم الغربى فى شكل عام اكثر تعاطفاً مع إسرائيل. أو على الأقل لا يضع وجود دولة إسرائيل موضع تساؤل.

وبالتالى يتزايد الاهتمام الغربى بهذه المنطقة نظراً لوجود صراع بين إسرائيل وجيرانها العرب ينعكس بدوره على مواقف الدول الغربية. وهناك من جهة ثالثة أسباباً تاريخية تعود لفترات الحروب الصليبية ثم فترات الحروب الاستعمارية الحديثة

- لكن ألا تلاحظ فى قلب الاهتمام المعاصر فى الغرب بقضايا العرب والإسلام أن هناك تركيزاً على "الإسلام" كمصدر للخوف والإرهاب ؟

كاريه :اعتقد أن نظرة أوروبا ، عبر التاريخ ، هى أن الإسلام كدين وكحضارة يعتبر قريباً من المسيحية، وفى نفس الوقت غير مقبول منها.. ومن وقت لآخر يظهر الحديث عن خطر الإسلام والعكس صحيح أيضاً. بعض الغربيين يتحسر الآن على الأنظمة العربية ذات النمط الاشتراكى أى الاشتراكية العربية بالمقارنة مع صعود بعض التيارات الإسلامية الأصولية. بالنسبة لى ارفض هذه التفسيرات والتأويلات لان الحضارة العربية الإسلامية تعيش حياتها الخاصة بتياراتها المختلفة وفقاً لتاريخها الخاص. منذ ثلاثين عاما أطلق على عبد الناصر – فى الغرب لقب هتلر الجديد وعدو الغرب الذى ينبغى إسقاطه. الآن يتحدثون عن الخطر الذى يواجه الغرب هو "الخطر الإسلامى". بل اكثر من ذلك انهم يقولون أن "الخطر الإسلامى" يزحف فى فرنسا ذاتها من خلال المهاجرين العرب ، وذلك كمبرر لممارسة العنصرية ضد هؤلاء المهاجرين ، وهو ما أدينه بشدة. ليس من المعقول أن نتهم كل مهاجر بأنه يجسد "الخطر الإسلامى" وانه "عميل"ليبى أو إيرانى.. أنا أرى أن هذه المواقف تمثل عنصرية خطرة لأنها تعنى فى النهاية ، أمام الفرنسيين ، أن كل ما هو عربى ، آسيوى، اسلامى ، لابد من الاحتراس منه.

فيما يتعلق بالمستشرقين أنفسهم الذين يفكرون فى هذا المجال فهناك اتجاه – وهو الأكثر شيوعاً يقول الإسلام جيد والشرق جميل لكن فى النهاية نحن الأوروبيين اكثر تفوقاً وهناك اتجاه آخر – أنا من ممثليه – يقول بأن المسلمين وبشكل خاص العرب هم جيران لنا ولنا علاقات معهم ، وبعضهم يعيش بيننا فلنحاول أن نفهمهم .. لكن المشكلة أن عدداً لا بأس به من المسلمين – وأنت منهم يقول ذلك ضاحكاً – يتساءلون : لماذا تهتمون بنا ؟ أحياناً يكونون على قدر كبير من الانزعاج ، ويقولون : اتركونا فى حالنا! أو يتساءلون ما الجديد فى نظرتهم إليهم ؟

□ بالنسبة لى أنا أتساءل عما هو قائم فى الحاضر ، وعن "المنهج" الذى من خلاله يكونون صورتنا فى الغرب وبوصفك مستشرقاً فرنسياً هل تعتقد أن المناهج المستخدمة فى الدراسات الاستشراقية هى المناهج الأكثر ملاءمة فى هذا المجال ؟

كاريه : السؤال لا ينبغى أن يطرح ، لأنه من وجهة نظر تاريخ الأديان والحضارات فهناك الديانات الثلاثة الكبرى ، ومن الطبيعى أن تنظر كل ديانة إلى أخرى. والجدير بالذكر أن الثقافة المهيمنة منذ قرون هى الثقافة الغربية ، حيث شهدت مناهج دراسة ، وتحليل ونقد تاريخى ونقد نصوص، ووصل تطبيقها إلى حد من التطرف أحياناً .. وعندما نطبق نفس المناهج فى الدراسات الاستشراقية يتزعج الشرقيون والمسلمون. لكن ألم نفعل نفس الشىء مع المسيحية.. لدينا من يقول أن شخصية المسيح لم توجد أصلاً .. بالطبع أنا اتفق معك فى أن المثقفين العرب لا ينبغى أن يكونوا كالمستشرقين ، بل عليهم ابتكار أدوات ومناهج ودراسات اجتماعية تغير من واقعهم. لكن فى تصورى أن هناك ، برغم ذلك ، قواعد علمية عامة ينبغى أن يكون هناك اتفاق حولها هناك أشياء عامة مشتركة وهناك مجال للاختلاف أيضاً.

□ إذا كان الباحث الوطنى هو الأقدر على دراسة واقعة – لأسباب عديدة – فلماذا المستشرقين إذا؟

كاريه : وجود المستشرق الغربى بتراثه المسيحى له الحق فى رؤية الحضارات المجاورة. وان المستشرق ، فى العادة ، قد عاش جزءاً من حياته ، سواء اختياراً أو اضطراراً ، فى بعض بلدان الشرق. بالنسبة لى لقد ولدت فى المغرب وعشت فى مدينة صغيرة تعكس البيئة العربية والإسلامية ، حيث كان أبى يعمل فى منجم أثناء فترة الانتداب الفرنسى. وهكذا منذ ولادتى عرفت أن هناك أنماطاً مختلفة من الحياة عن الغرب. لم أتعلم اللغة العربية فى طفولتى لكن كنت اسمعها كثيراً وهذا يؤثر بلا شك فى ما بعد حول اختيارات الباحثين والأكاديميين ... هذا طبيعى .. نحن جيران.

□ هل هناك ضرورة فى استمرار الاستشراق ابعد من الدوافع والضرورات الشخصية؟

كاريه : هناك من سيقول لك بأن الاستشراق كما هو لم يعد موجوداً. وان ما يحــدث هــو دراسة لمجتمعات وحضارات واديان وفقاً لمناهج علمية محددة. وهناك من سيقول لك بضـرورة أن يكون هناك استشراق ، وأن الغرب المسيحى قد نسى مسيحيته واصبح ماديــاً فى قسـمية الرأسمالى أو الاشتراكى وبالتالى هناك ما يبرر الاهتمام بالشرق بحثاً عن بعض الروحانية.

□ والضرورات السياسية ؟

كاريه : نعم هى ضرورات تخضع لمنطق السوق والعرض والطلب. فكثير مــن المؤسســات فى حاجة إلى من يعرف ، إلى حد ما ، اللغة والحضارة والدين الإسلامى.. هناك وثــائق باللغـة العربية تفترض من يترجمها ويبحث فيها ، وهذه أمور معروفة للجميع. والآن حتى المؤسســات الاقتصادية ، والأمريكية خصوصاً ، قد اكتشفت أن لها مصلحة فى أن تفهم اكـثر الوضـع الثقـافى والسياسى فى البلدان التى تعمل فيها خاصة بعد ثورة إيران.

وتقوم هذه المؤسسات بدراسات لمعرفة العوامل الثقافة والاجتماعية والسياســية وهــذا هــو الاستشراق الموجه والذى يحمل غايات عملية. انه يمارس بعض مهام الصحافة ، ويمثل صحافـة متحركة يطلب منها الإجابة عما يتصل بالوضع السياسى فى هذا البلد ؟ وعما إذا كان النظــام مستقراً أو مقبلاً على التغيير أم لا؟

□ ألا تعتقد أن ما تصفه بالاستشراق الموجه لا يكــاد يخـرج عــن نطــاق عمــل أجــهزة الاستخبارات؟

كاريه : هناك فى أميركا ، بصفــة خاصــة ، علاقــات كبــيرة بــين الجامعــات والــ "سى.آى.إيه".وهناك مؤسسات تمول وتعطى منح وتسهيلات ... فى بلد كفرنسا. حيث هنـلك محاولات للاندفاع فى هذا الاتجاه.. أى تسهيلات عمل ورحلات لمناطق الدراسة مقابل تقــديم بعض المعلومات. بالنسبة لى شخصياً فأنا اتجه للاستشراق فى طابعة الأكثر نقاء والأكثر استقلالاً سواء بالنسبة للسلطة السياسية الفرنسية أو بالنسبة للدول العربية والإسلامية. ولا اقبل بأى ثمــن القيام بدعاية لا هنا ولا هناك.. فقط اعبر عن نفسى.

□ فى حالة الإصرار على هذا الاستقلال هل تتزايد الضغوط والعقبات ؟

كاريه : بالطبع ، توجد حملة ضدى ، سأروى لك قصة تعليق أرسلته لصحيفة "اللوموند" رداً على أخطاء تاريخية نشرت فى مقالات جان بيير برونسيل هوغوز... تعرف ماذا حدث ؟! لم تنشر رسالتى ، وبعد فترة من الوقت تلقيت رسالة من هذا الذى صححت أخطاءه ليقول لى بأسلوب ردىء ، إنها قضية أسلوب فقط واختتم رسالته بأنه يعتذر عن النشر لان الموضوع سبق أن نشر عنه كثيراً..

وعندما صدر كتابى "الإخوان المسلمون" عن "دار غاليمار" أرسلت نسخة منه إلى صديقى ايريك رولو فى الصحيفة نفسها مصحوبة برسالة له كان رولو غائباً عن الصحيفة ، وعندما عاد لم يجد سوى خطابى.أما الكتاب فقد اختفى. عرفت فى ما بعد أن هوغوز هو الذى اخذ الكتاب لا ليعرضه بل ليتهجم علىّ. وعرفت فى ما بعد من بول بالطا أن مقالته عن كتابى حذفت منها الفقرات الأكثر تعاطفاً مع الكتاب ، فى آخر لحظة قبل نشر المقالة

من العقبات الأخرى انك لا تجد ناشر يقبل بالمجازفة ، وبعضهم يفضل كتب خفيفة لها طابع الصحافة السائدة.

كما أن هناك من يرى أن الاستشراق لا ينبغى له أن يتوقف عند النصوص الرئيسية الكبرى للقرون الماضية وان يهتم اكثر بدراسة حاضر المجتمعات العربية والشرقية.. أنا متفق مع هذا لكن من دون أن نقع تحت رحمة المصالح والضغوط الآتية.

- بعيداً عن حديث الضغوط والمصالح كيف تنظر لحصيلة الاستشراق بصفة تامة ؟!

كاريه : **أولاً** : هناك إيجابيات الاستشراق الغربى الكلاسيكى حيث توجد أبحاث هامة ودراسات عملية للمخطوطات والنصوص الكبرى ، من نصوص مقدسة حول القرآن الكريم وحول الفكر الإسلامى..

ثانياً : هناك دراسات الاستشراق حول المجتمعات الشرقية فى الوقت الحاضر ، وبصفة خاصة المجتمعات العربية والإسلامية.. وهنا ينبغى أن نلغى كلمة الاستشراق من هذه الدراسات لأنها تدرس بمجتمعات محددة وفقاً لمناهج محددة كعلم الاجتماع ، وتاريخ الحركات الاجتماعية والسياسية.

□ هنا ألا ينشأ سوء فهم فى تطبيق هذه المناهج أثناء دراسة المجتمعات العربية والإسلامية؟

كاريه : بالطبع ينبغى فى كل دراسة موازنة نمط المعالجة وفقاً للشروط العلمية والثقافية للمجموعات الاجتماعية التى تعالج موضوع الدراسة. لكن بجانب ذلك ، فان علماء الاجتماع سواء من مصر أو من الصين أو من أمريكا أو من الاتحاد السوفيتي ، ينبغى أن يكون بينهم اتفاق حول نمط معالجة دراسة محددة لظواهر محددة بمعنى هل تنتمى الظاهرة لمجال الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية الاجتماعية ، والاقتصادية ، والدراسات الدينية ، وهنا فى تصورى لا داعى لان نطلق على هذه الدراسات وصف الاستشراق.

□ إذا لم يعد هناك دور للمستشرقين فى تصورك ؟

كاريه : نحن مستشرقون من منظور أننا نذهب لدراسة ظواهر موجودة فى الشرق.. والواقع أن مصطلح الاستشراق لا يوجد اتفاق بشأنه ، فمثلاً كلود كاهن لا يعتبر نفسه مستشرقاً ولكنه مؤرخ للإسلام من الفترة العباسية حتى الفترة العثمانية. هو مؤرخ للشرق وبهذا المعنى هو مستشرق.

□ طرحت عليك سؤالاً عن تصورك لحصيلة إنتاج الاستشراق والآن أطرح عليك سؤالاً عن تصورك لحصيلة نقد الاستشراق لدى من ينتقدون الاستشراق ؟

كاريه : ما أراه خطراً فى نقد الاستشراق انه يشيع رأياً مؤداه انه لا توجد أمانة علمية ممكنة. وان النتائج المسبقة تحكم كل شئ وفى محاضراتى ألاحظ انتشار هذه الفكرة حيث المستشرق الغربى دائماً لدية آراء مسبقة ومعادية ، كل ما يقوله هذا المستشرق موجه وخطأ. أعتقد أن هذا غير صحيح. وليس من الأمانة العلمية أن نقول بأن كل أعمال الاستشراق لا قيمة لها. وأرى انه ينبغى أن نفعل العكس بأن نشجع المستشرقين الجديين وان نعرف أن هناك قيمة كبيرة عندما يأتى باحث يابانى مثلاً ليدرس واقع المجتمعات العربية والإسلامية.. أضف لذلك أننا لدينا جميعاً نفس العقل ونفس القواعد للوصول إلى فهم الواقع واعتقد أن كثيراً ممن ينتقدون الاستشراق لا يمكنهم أن يعترضوا على ذلك.

□ كيف تفسر واقع أن الحديث عن "اليقظة الإسلامية" مثلاً فى الغرب اكثر من الحديث عنها فى البلاد العربية والإسلامية ذاتها ؟

كاريه : ربما لا يتحدثون عنها بصورة صريحة فى العالم العربى لأنهم يخافون منها !!

□ بوصفك مستشرقاً يسعى لتراث الاستشراق المثالى أو النقيّ كيف تفسر بروز "اليقظة الإسلامية" فى السنوات الأخيرة ؟

كاريه : ربما معك حق فى أن الحديث هنا عن الإسلام يتزايد وبدون معرفة عما يتحدثون ، كجان بيير برونسيل هوجوز ، حيث تطلق التفسيرات وشعارات قديمة معادية للإسلام من فترة القرون الوسطى... أما سبب انتشار "اليقظة الإسلامية" فأعتقد أن ذلك يعود بصورة رئيسية إلى أن كثيراً من الناس فى هذه المجتمعات شعروا انهم أجبروا على أن يغيروا نمط حياقم من أجل الحصول على تنمية اقتصادية وتقدم ما ... ولم يجدوا أمامهم فى نهاية الطريق سوى تعثرات وفشل نماذج التنمية التى طبقوها ... .

□ فى مقال لك نشر بالموسوعة العالمية. قلت أن النهضة الإسلامية كانت نهضة سياسية أكثر من كونها نهضة فكرية وثقافية. على أى أساس استندت إلى هذا الرأي. وما موقفك بالتالى من الإنجازات الفكرية والثقافية التي برزت مع بدايات النهضة الإسلامية ؟

كاريه : بالنسبة للقسم الاول من سؤالك ، أنا أعتبر الإسلام كان دائماً وسيلة دفاع ضد الاستعمار وضد عمليات التغريب. كان الإسلام يتم التعامل معه باستمرار كدرع واقية تجاه هذه الهجمات. ولم يتم التعامل معه فى حد ذاته وكشيء يحمل هو فى داخله ثورات تجدد مستمرة. أقول أن النهضة الإسلامية كانت نهضة سياسية اكثر من كونها نهضة فكرية وثقافية لأنه كان هناك اضطرار لمواجهة الاستعمار وما يستتبعه هذا من تعبئة إسلامية للجماهير عن طريق تكرار المقولات القديمة باستمرار. الأمر الذي لم يسمح لمثل هذه النهضة الثقافية أن تواكب النهضة السياسية. وفى رأيي أيضاً ، أن الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا برغم تنوع تجديداتهم. فانهم لم يذهبوا بعيداً بل كانوا معتدلين ولم يحدثوا ثورة داخل الفكر الإسلامي. ومن المهم حالياً. ومع ذلك استيعاب ارث هؤلاء المصلحين والوصول به إلى مرحلة اكثر تقدما.

□ هذه المرحلة الأكثر تقدماً هل تكون انفصال الدين عن الدولة فى نظرك ؟

كاريه : فى فترة ما بين الحربين ، وحتى بعد نهاية الحرب العالمية الثانية ، ظهر عديد من المفكرين والمثقفين الإسلاميين والعرب الذين كانوا ينظرون إلى انفصال الدين عن الدولة كشيء ضرورى لابد من حدوثه كما حدث فى أوروبا. واعتقد اليوم أن نفس المثقفين ونفس الأوساط أصبحت تدرك انه إذا كان لابد من انفصال وتمييز بين ما هو دينى وما هو دنيوى. فانه لا يجب أن يكون بالضرورة كما وقع فى أوروبا وذلك التحول قد حدث لسببين فى نظرى الأول هو فشل العلمنة الإجبارية كما حدث فى تركيا. وفشل محاولات التغريب التى حدثت فى عهد الشاه نظراً لأنها كانت تجارب خارج دائرة الجماهير. والثانى اعتقد انه يعود للإسلام ذاته. وحول مدى إمكانية أن يكون الاسلام قابلاً لفكرة انفصال السياسة عنه : تاريخياً قد حدث هذا الفصل فى بعض الأحيان. لكنى اعتقد أن الروح العميقة للإسلام لا تجيز مثل هذا الانفصال واعتقد أيضاً أن الاسلام قادر على تطوير أدواته وأفكاره بحيث تسمح له بعلمانية خاصة على طريقته وفى حدوده. وهذا يعتمد بدرجة أساسية على المفكرين المسلمين أنفسهم اللذين يحملون مثل هذه الأفكار التحديدية وان كانوا ما زالوا حتى الآن على هامش الثقافة العربية وبعضهم يعيش منفياً فى الخارج كمحمد اركون. أو منفياً فى الداخل كحسن حنفى فى مصر.. وغيرهم.

□ هل تعتقد أن هامشية الفكر الاسلامى التجديدى سببها أن الناس تعود إلى الدين لأسباب عملية جداً ؟

كاريه : فى الواقع عندما يشعر الناس بضروب من التعاسة والهزيمة وطنياً وسياسياً وماديا فانهم يعودون بالفعل إلى الاسلام كدرع وقاية ومجابهة تجاه عوامل الهزيمة. وهنا أعود للنقطة التى بدأت منها ، وبالتالى فان هذا يفترض تأكيد الهوية القديمة أولاً وليس تجديد هذه الهوية. وربما بسبب هذه الظروف الصعبة التى يمر بها العالم العربى فان الفكر التجديدى الاسلامى لا يحظى بالانتشار الكافى.

□ بالتأكيد ثمة عوامل أخرى وراء انحسار الفكر الإسلامي التجديدى ؟

كاريه : هناك بالتأكيد بجانب الهجمات المستمرة ضد العالم العربى. غياب مسألة الديمقراطية وحرية التعبير والفكر. فى معظم الأفكار العربية وبالطبع هذا العامل وحده كفيل بخنق وتدمير أى بوادر تجديدية متحررة.

- نعود لكتابك عن "المقومات الإسلامية للاشتراكية العربية". لماذا اخترت بالذات موضوع مقررات التربية الإسلامية لتصف من خلاله حدود النماذج الاشتراكية فى البلاد العربية. كان يمكنك أيضاً أن تصف هذه النماذج. وبنفس الحدة. من خلال دراساتك لمقررات أخرى كالمجتمع العربى. أو مادة التاريخ المعاصر أو حتى دراسة القوانين والدساتير العربية. وفى رأيي إنها كلها كانت ستؤدى إلى نفس النتيجة التى توصلت إليها.

كاريه : هذا صحيح. ويمكن لباحثين آخرين أن يهتموا بهذه الجوانب التى ذكرتها. بالنسبة لى أنا أخذت مجالا محددا. وكما قلت فى كتابى ، أننى أردت أن أشير إلى الكيفية التى تلقت بها الأيديولوجية الإسلامية الثورة الاشتراكية العربية فى مصر وسوريا والعراق، وكيف واجهت هذه الأيديولوجية الاسلامية. من خلال جهاز التعليم وهو اكبر أجهزة السلطة ، عمليات التحديث التى جرت فى تونس والكويت والأردن وبقية البلدان العربية. كان هذا ضرورى فى نظرى ونحن نتحدث عن اسلام سياسى ، لأنه عندما أتحدث عن ضرورة هذا الاسلام السياسى التقدمى فانه من المفروض أن أشير إلى التجارب السابقة ، وان أتحدث عن كيفية انبثاق هذا الاسلام السياسى التقدمى ، ولماذا وما هى الطبقات الاجتماعية التى تحمله فى داخلها .. وكانت دراسة المقررات الإسلامية ، فى نظرى ، تعطى أضواء ساطعة ، للإجابة على هذه الأسئلة بشكل علمى.

- فى كتابك ، قلت أن الاشتراكية العربية لم تكن اشتراكية راديكالية هل كنت تريد أن تدين هذا النمط من الاشتراكية؟

كاريه : أنا أردت كباحث أن أشير إلى حدودها ، هذه الاشتراكية العربية فى تطبيقها ، كانت تكشف عن اعتدال ومرونة سمحت بالكلام عن طبقة جديدة بكل ما تتمتع به من امتيازات ، برغم انه كانت هناك فرصة نادرة أيام عبد الناصر لتطبيق اشتراكية راديكالية ، كان لديه

سلطات قوية عن طريق الجيش والبوليس فضلا عن تأييد شعبى جارف ، لكنه لم يفعل ذلك لأنه لم يكن اشتراكيا بالمعنى الجذرى للكلمة.

فرنسوا بورجا

القوى العربية غير موجودة

إلا بمقدار ما تسمعنا ما نحب سماعه.

فرنسوا بورجا

القوى العربية غير موجودة

إلا بمقدار ما تسمعنا ما نحب سماعه.

يثير الباحث الفرنسي فرنسوا بورجا كثيراً من الجدل ، فمنذ كتابه الأول الذى ترجم إلى العربية تحت عنوان " الإسلام السياسي / صوت الجنوب " إلى كتابه الثاني " الحركة الإسلامية / وجهاً لوجه " والآراء تتضارب وتختلف حول تحليلاته وتجديده فى مجال أدراك الواقع السياسي فى البلاد العربية والإسلامية.

ففي فرنسا ، من ينظر إليه كأحد الباحثين الذين يطلقون لحاهم ليتقربوا من الأصوليين وهناك من يتعاطف مع أطروحاته ويؤيدها باعتباره نظرة علمية جديدة بعيدة عن الأوهام والأحكام المسبقة .

ومن اللافت أن نجد هذا الاختلاف فى تقويم أعمال بورجا إنتقل إلى الضفة الجنوبية للمتوسط ، فبعض من تحمس لارائه تساءل : إذا كانت هذه هى أراء بورجا وتحليلاته فلم لا يعتنق الإسلام؟! بعضهم ،ونشير خصوصاً إلى نصر حامد أبو زيد فى تقديمه كتاب بورجا الأول، يراه منحازاً ضد الأعلام الغربي وأنه يضع نفسه مباشرة فى خانة التحيز مع الخطاب الإسلامى ؟!

كيف يمكن فهم هذا الجدل حول أعمال بورجا وفرضياته الرئيسية ؟ وكيف توصل إلى " أن القوى النابعة من تيار الإسلام السياسي هي أول القوى المرشحة فى مختلف أنحاء العالم العربي لتحل محل أنظمة حكم ما بعد الاستقلال "؟ وهل يعود هذا الاستنتاج الذي أغضب بعضهم إلى منهجه الذى يحاول أن يكون دائماً على اتصال مباشر مع موضوع البحث ؟أم يعود إلى أسباب أخرى ؟ ثم ما أهمية هذا الاتصال المباشر وهل سمحت بالتقاط المنطق الداخلى للخطاب الإسلامى واكتشاف قدراته الفعلية على التعبئة ؟ وهل هذه المنهجية بمخاطرها أفضل من عدم الاتصال نهائياً ؟

أسئلة كثيرة طرحتها على فرنسوا بورجا الذى يملك قدرة على الإصغاء والتقاط الدلالات العميقة والكامنة للظواهر وهنا نص الحوار :

- المعرفة السائدة فى الغرب عن المجتمعات العربية والإسلامية ، وما تتضمنه من تشويه فى أحيان كثيرة ، هل تعود إلى نقص فى المعلومات الدقيقة ،أم إلى سوء فهم أم سوء نية ؟وكيف تفسر هذا الابتعاد عن حقيقة ما يجري فى مجتمعاتنا ؟

بورجا : أعتقد أن أحد المصادر الرئيسية لهذا العماء الغربي فى أدراك أبعاد الفعالية السياسية فى العالم العربي اليوم ، يكمن فى أن القوى السياسية الفاعلة فى هذا العالم العربي غير موجودة ، بالنسبة إلينا ، إلا بمقدار قدرتها على أن تقول لنا ما نريد أن نسمعه ، والنتيجة المنطقية لهذه الحالة، أننا لا يمكننا التواصل إلا مع شريحة صغيرة هامشية من المجتمع السياسي والثقافي العربي ، تلك الشريحة التى تريحنا وتسمعنا ما نريد سماعه وتعمق أكثر فأكثر صعوبات إدراكنا الواقع العربي والإسلامى فى جوانبه المختلفة .

- من تقصد بالحديث عن شريحة صغيرة وهامشية ؟

بورجا : أقصد الوسطاء الذين تتعامل معهم الدول الغربية لفهم ما يجري داخل بلدان الضفة الجنوبية لحوض البحر المتوسط ولكي أضئ موقفي أكثر من هذه المسألة يكفى أن أشير إلى الحالة الجزائرية منذ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٢ ، تاريخ وقف العملية الانتخابية ، وحتى يومنا هذا .فمع من كنا نتحاور طوال هذه الفترة ؟ بالطبع لم يكن بالإمكان أن نتحاور ونتواصل مع الإسلاميين المتشددين

الذين ظهروا بقوة على الساحة ، لكن كانت هناك أطراف أخرى يمكن التحاور معها و لم نفعل ذلك وصارت قدرتنا على التواصل مع المجتمع الجزائرى ضئيلة ومحصورة في الجماعات الصغيرة التي تسمى الجماعات "الديموقراطية " وهي في الحقيقة تشبه ورقة التوت التي تخفي عرى السلطة العسكرية أو مكوناتها المتطرفة .

هذه الفئات " الديمقراطية يمنحها الأعلام الغربي أهمية إعلامية وسياسية ، على النقيض تماماً من أهميتها ونسبة تمثيلها الحقيقي داخل المجتمع الجزائرى . وسأعطيك نموذجاً عملياً لما يتم من تزوير. أنظر إلى هذه المرأة التي تترأس جمعية سيدات لا يتجاوز عددهن أصابع اليد ، يقدمها الأعلام الفرنسي إلى الرأي العام ، الذى لم تتوافر له فرصة الإطلاع على الوضع الجزائري ، على أنها تمثل المرأة الجزائرية، والمجتمع الجزائري . أنظر إلى هذا التفاوت المروع بين التمثيل المزور و التمثيل الحقيقي .

ولنتساءل ما الرسالة التي يوجهها إلينا المجتمع الجزائري فى مختلف شرائحه ؟ تقول الرسالة ، فيما أرى ، نحن واعون للخطر الذى يمثله التيار المتشدد لدى الإسلاميين لكننا نؤكد على أن ما نعيشه أسوأ ، نحن قادرون على أن نظهر لكم أننا يمكننا إرساء قواعد حل سلمي للنزاع (وهذا هو منطق العقد الوطني في اجتماع روما كانون الثاني / يناير ١٩٩٥) غير أن الذين شاركوا أو وقعوا على هذا العقد صاروا بالنسبة إلينا ، من جديد ،ممثلين غير شرعيين لا يظهر خطابهم فى وسائط الأعلام فى لحظات الإرسال المؤثرة ،فبينما تجد الاهتمام بشخصيات مثل خالدة سعيد وغيرها وهنا يتعمق أكثر هذا التفاوت المروع بين الرأي العام الغربي وبين ما يدور حقاً داخل العالم العربي والإسلامى .

وأعتقد أن هذا التفاوت خطير جداً لأنه يعني أن قنوات نقل المعلومات ، التي على أساسها يمكن أن يتشكل الإدراك وما يتبعه من مواقف عملية ، مغلقة .

□ لا أختلف معك فى هذا التحليل لكن كيف نفسر هذا السلوك غير العقلاني الذي يؤدى فى النهاية إلى حالة القنوات المغلقة أو القنوات التي تحجب الحقيقة عن الرأي العام الغربي ؟

بورجا : أعتقد أن هذه اللاعقلانية القائمة الآن هى الصدى المضاعف للاعقلانية التي برهنت عليها السلطات السياسية الغربية إزاء بزوغ أول تعبيرات النزعة القومية فى العالم العربي والإسلامى تلك النزعة التي وضعت هيمنت الدول الغربية موضع تساؤل . اليوم نلمس الغباوات نفسها والاتهامات التي كانت تطلق بالأمس ضد القوميين ، والتغيير الذى حدث أننا نتحدث اليوم عن الأصوليين أو المتشددين .

وإذا قارنت بين خطاب الأمس و خطاب اليوم ستجد تشابهات مذهلة . اليوم نقول : الإسلاميون ضد قيمنا ، والذين يقولون ذلك هم أنفسهم الذين قالوا في ١٩٥٥ ، ١٩٥٦ ١٩٥٧ : إذا وصلت جبهة التحرير الجزائرية إلى الحكم ستقضي على قيمنا، وستكون نهاية حقوق الإنسان ، ونهاية حقوق المرأة ،ونهاية مبادئ وقيم الحرية والديموقراطية .

واليوم نعيد نسخ هذه الشعارات بصورة مكبرة كرد فعل . وربما كان الاختلاف الوحيد بين خطاب الأمس وخطاب اليوم أن الستينات شهدت ، لدى الرأي العام الغربي ، وجود بعض الفئات داخل اليسار وداخل الأوساط المسيحية تفهمت بل وتعاطفت مع الحركات التحررية القومية في العالم العربي والإسلامى ، ووضعت ، إلى حد ما ، لغة مشتركة مع الذين يمثلون هذه الفعالية القومية ، تلك الفعالية التي امتدت وعبرت عن نفسها فى المجال الاقتصادى كاستعادة البترول ، أو تأميم قناة السويس وجدت بعض الفئات فى المجتمعات الغربية تتفهم شرعية محاولاتها ، لكن المرحلة الراهنة ومع ظهور خطاب فى العالم العربي يستند إلى مفردات لا تنتمى إلى الثقافة الغربية ، حدث الانقطاع ولا نجد تلك الفئات أو الشرائح الصغيرة فى الغرب التى كانت متعاطفة مع العرب في ما مضى .

- ◻ أليس خطابك أنت ، ونقدك المرير للأعلام الغربي ، متعاطفاً مع الإسلاميين ؟

بورجا : سيكون من غير اللائق أن أتحدث عن خطابي ، سأعتبر نفسي هامشياً . أو قل ، أن هذا السياق الهامشي هو ما أريد لي أن أظل فى إساره ، تعرضت لانتقادات عنيفة ليس أقلها مطالبة بعضهم بإخراجى من الهيئة الجامعية . لكن حصلت أيضاً , رغم الانتقادات العنيفة والكاريكاتورية أحياناً ،على شهادات تكشف عن تعاطف قوى من كل الجهات ، ليس من

العالم العربي وليس من الإسلاميين فحسب ، بل تعاطف معي أيضاً من بعض العلمانيين الذين شعروا بالحاجة إلى ضرورة إعادة النظر فى أمر هذا التفاوت القائم بين إدراكنا للعالم العربي والإسلامى و بين حقيقة هذا العالم فى تحليلاته المتنوعة المتناقضة فى أحيان كثيرة فى الحقيقة لا أدعي أنى فريد فى خطابي، ربما أمثل أقلية لكنها أقلية فى طريقها إلى الامتداد والانتشار .

□ يتهمك بعضهم بالتعاطف مع التيار الإسلامى ، وبأنك لا تضع مساحة نقدية واضحة بينك وبين موضوعات بحثك . كيف تنظر إلى هذا النقد ؟

بورجا : هذا ليس صحيحاً ، بالطبع أنا أحد الباحثين الذين لا يكرهون المحيط الذى يدرسونه، وأشعر أننى لست متضايقاً فى هذا المحيط لكن القول أننى غير قادر على أن أضع مسافة نقدية مع موضوعات بحثي ، حكم ظالم لسبب جوهري هو أنني لا أتكلم كمؤمن. وعندما يأتى هذا النقد من كاهن سابق ، وهو أوليفيه كاريه الذى يتهمنى بأننى تجاوزت هذه المسافة النقدية فليس صعباً علي أن أجيبه بأن الخط الفاصل هو أننى أتكلم كمراقب للدينامية السياسية ، واهتماماتى ظلت محصورة دائماً فى هذا الإطار . أى فى ما يجعل عاملاً أو فاعلاً سياسياً أكثر فاعلية من غيره فى لحظة معينة عندما يستخدم هذه المفردات أو تلك .

وفى الحقيقة ليس لدي هذا الانبهار المفرط بالثقافة الإسلامية ومفرداها لكننى لا أرى فيها ما يؤرق كما هو الأمر لدى الذين يكرهون موضوعات دراستهم !! هناك جانب تفاعلي فى خطابي لا أنكره . وهو أمر منطقى فعندما تريد تأسيس بيت جديد من الضروري أن تقوم بتفكيك ما هو قائم فى هذا المكان الذى تريد أن تؤسس فيه جديداً، وبالتالي كلما كنت هامشياً كلما كان العامل التفاعلي لخطابك ضرورياً لأنه قبل أن تبني أى شئ لابد من تفكيك ما هو موجود من تمثيلات مهيمنة ، وهذا أمر مختلف عن الخطابات التى تضيف بعض الأشياء إلى الخطاب القائم والموجود فعلاً ، ولا تمارس مهام تعبئة الطريق لبناء جهاز تصوري يضع فى حسبانه ، وفقاً لتصوري بطريقة علمية ، ما يحدث اليوم فى العالم العربي وعلاقتنا به .

□ طالما أنت منتقد من الجبهتين ، من أقرانك الفرنسيين ومن رموز الثقافة العربية العلمانية، كيف تحدد موقعك كباحث ، وفى أى حقل علمي يمكن أن نصف بحثك ؟

بورجا : أريد أولاً أن أصحح ما جاء فى السؤال ، فأنا منتقد من جزء وليس من كل الجبهتين . فى العالم العربي أحظى بتعاطف وصداقة واحترام بلا حدود لكن هناك بعض الخصوم العرب الذين ينظرون إلى بوصفي أعطي مشروعية لخصومهم . وفى فرنسا أعرب أحد الباحثين عن أمانيه فى أن أطرد من جماعة البحث العلمي لكن لدي تعاطف من أعلى قمة الجهاز الأكاديمي ، الصحافة استقبلت كتابي الأخير بصورة جيدة.

أما فى ما يتعلق بموقعي البحثي فأنا لست باحثاً أنكب على تاريخ الأديان ولست باحثاً فى اجتماعيات الأديان وأفضل أن أعرف نفسي بمصطلحات منهجية كعالم سياسة وكباحث يدرس علاقات القوى السياسية فى المنطقة وديناميتها السياسية والأيديولوجية ، وأهتمامي بالمنطقة العربية والإسلامية جاء بصورة عارضة عندما رفضت القيام بالخدمة العسكرية تأثراً بمنطق حركة ١٩٦٨ وتوجهت نحو الخدمة المدنية واخترت الجزائر . وهناك شعرت بالحاجة إلى تعلم اللغة العربية ، فى وقت لم تكن هناك حاجة ملحة إلى تعلمها حيث كنا نعيش فى مناخ الفرانكوفونية.

إذا بدأ اهتمامى بالجزائر ، وتعلم اللغة العربية ، حيث عشت سبعة أعوام ،ثم انتقلت بعدها إلى تونس وأكملت دراسة اللغة العربية فى معهد بورقيبة ... وكان هدفي دائماً تنمية قدرتي على الحفاظ على الاتصال المباشر مع ما يدور فى محيط اللغة العربية وأن لا أكون من هؤلاء المتخصصين الغربيين الذين لا يعرفون قراءة خبر فى صحيفة عربية الأمر الذى أدى فى غالب الأحوال إلى هروب الوقائع واستعصاء تحليلها على الأجهزة الغربية الأكاديمية فما بالك بمن هم دون ذلك المستوى !!

- اهتمامك بتعلم اللغة العربية وإتقانها ، واهتمامك بدراسة الدينامية السياسية فى العالم العربي والإسلامى، هل يسمح لنا أن نسأل عن مقاصد وأهداف هذا الاهتمام من جانبك ؟

بورجا : أردت أن أكون مفيداً لأهلي ومجتمعي الفرنسي ، وأن أكون مفيداً أيضاً بالنسبة إلى البلاد المقابلة لنا ، وأن أقلل على طريقتي سوء التفاهم القائم .

- أن تكون مفيداً لمجتمعك ؟ هل توضح لنا ذلك ؟

بورجا : لأنني أريد أن أساهم في التقليل من سوء التفاهم الضخم الذي يتطور على الجانبين. لكن أوضح أيضاً أنني لا أقصد من خطابي التدخل في الدينامية السياسية داخل العالم العربي ، فهذا ليس دوري ، ما أسعى إليه هو تحقيق درجة معينة من التواصل والتكامل مع النخب العربية التي هي على صلة مع الغرب .

وأعتقد أن الأهم والمفيد بالنسبة إلى الجانبين أن تصل درجة الجهل واللاعقلانية التي هي في طريقها إلى التصاعد ، إلى حدها الأدنى. وفي تقديري أن هذا العمل مهم إذا نجحنا في تحقيقه ، فلدينا في الأساس اختلافاتنا الموضوعية وتناقضاتنا السياسية الكبرى فلم نضيف إليها أوهاماً وتعقيدات أخرى ؟ ألا تكفي التناقضات والاختلافات الموضوعية بيننا لنكرس جهودنا لحلها.

□ ثمة وجهة نظر تتبناها بعض الأنظمة العربية ومنطقها يقول أن الغرب يرعى ويشجع الحركات الإسلامية لكي تسجن المنطقة في ماضيها وتبعدها عن إشكاليات التقدم والتطور التي تسعى هذه الأنظمة إلى إيجاد حلول لها . هل تعتقد أن هذا النقد ينسحب على خطابك؟

بورجا : سمعت هذا النقد مراراً ومصدره في الغالب اتجاهات من اليسار ، لكنني أطلب من الذين يقتنعون بكل هذا الكلام أن يبرهنوا عليه . وفي تقديري أن هذا النقد غير مؤسس على وقائع باستثناء الحالة عندما كان العالم منقسماً إلى كتلتين حيث لعبت أمريكا ورقة الأنظمة العربية المحافظة لمقاومة خطر الشيوعية .وتثبت الوقائع أن الولايات المتحدة وبقية العالم الغربي، إلى درجة ما ، استخدموا بعض الأنظمة والاتجاهات الإسلامية لمحاربة الشيوعية في أفغانستان وغيرها . لكن لا تنسى أيضاً أن بعض الأنظمة العربية فعلت الشيء نفسه بدرجات مختلفة عندما استخدمت الإسلاميين في الداخل لضرب تيارات اليسار العلماني . وفي ما يتعلق بالعالم الغربي اليوم فأنا أتحدى أصحاب هذا النقد أن يقدموا وقائع أخرى أبعد من حركة الأفغان الذين صاروا بعد ذلك ، أي بعد انتهاء الهيمنة السوفيتية ، مجرد مجاذيب أو دراويش. أريد أن يثبت أصحاب هذا النقد أن الغرب ـــ على مستوى الوقائع ـــ يساند الحركات الإسلامية .

بالنسبة إلى أرى أن كل البديهيات وكل البراهين المادية تسمح بالاعتقاد بنقيض ذلك وأن الغرب الآن صار هستيريا تماماً أمام الجماعات والحركات الإسلامية ، ويساند الأنظمة الأكثر شمولية والأكثر قمعاً ، ويتناسى تماماً قيمه بشأن الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان . ويساند أنظمة القمع العربي من عرفات إلى زروال .

الغرب يساند القمع العربي (المسمى علمانياً) ضد كل ما يضعه تحت خانة التشدد والأصولية. أنظر إلى السجون العربية وتجهيزاتها وأسأل أى مواطن عربي من الذى قام ببناء وتجهيز هذه السجون سيقول لك مباشرة أمريكا والدول الغربية ، وهذا ليس بعيداً عن الحقيقة ،فالأنظمة الغربية تتجاهل مسألة الشرعية الديموقراطية والدستورية فى هذه البلاد لأنها إذا تحققت ستأتي بالبديل لذلك دعمت القمع الذى تمارسه الأنظمة العربية التى هى نتاج خليط من المشروعيات الزائفة : القمع ، الدعم السياسي والمادي الغربي ، الدعم الإعلامى الغربي .وبلغة السوق الغرب يقول لهذه الأنظمة العربية : إذا قمعتم الإسلاميين سندفع لكم أكثر .. وهذا سيقودنا مباشرة ، وهو ما أخشاه ، إلى لحظة تكون فيها المواجهة هى اللغة الوحيدة المشتركة .

- أشرت إلى أن الغرب ، بشكل عام ، لا يشجع التيارات الإسلامية كما يدعي بعضهم ، لكنك لم تتحدث عن أعمالك التى تعطي صدقيه للحركات الإسلامية ؟

بورجا : أدعو الذين يقولون هذا الكلام إلى زيارة عابرة لأىّ مكتبة أوروبية أو أمريكية ليتأكدوا بطريقة كمية وكيفية عما يقال من تشجيع الغرب لبعض الحركات الإسلامية ويقوموا بإحصاء عدد الكتب إلى تناصر هذه الحركات . فى الحقيقة سيجدون هذه المكتبات غارقة بالكتب والمطبوعات التى تعج بالحقد والسطحية والتبسيط المفرط والتشويه حول الحركة الإسلامية ولا أفهم لماذا تكون كتبي أداه للغرب فى تشجيع الحركات الإسلامية ولا تكون الكتب الغالبة فى عدائها أداة للغرب أيضاً ؟!

- لأنك فى رصدك الواقع العربي والإسلامى انتهيت إلى أن المستقبل سيشهد دوراً أكبر للحركات الإسلامية ، على حساب الأنظمة ، مما جعل بعضهم يتساءل عن الكيفية التى وصلت بها إلى هذه النتيجة؟!

بورجا : لم أقل أن المتشددين الإسلاميين سيصلون إلى الحكم فى المستقبل القريب بل وضعت تعريفاً واسعاً للحركة الإسلامية. ما قلته أن الثقافة الإسلامية تعتبر ، فى نظري ، إحدى الديناميات الرئيسية التي تؤكد نفسها أكثر فأكثر هذه الأيام فمقولات هذه الثقافة تفتش عن طريقها إلى العالمية ، وتسعى إلى التعبير عن الحداثة من دون أن تفقد مضامينها الخاصة ، وأن تعيش كند مع النظام الرمزي السائد فى مرحلة هيمنة أوروبا والغرب .

وأعتقد أن هذه الدينامية الجديدة فى العالم العربي والإسلامى لا يمكن لأحد إيقافها ، فهى تعبر عن حركة طبيعية لانبعاث نظام رمزي هُمش وسجن فى إطار فلكلورى لا يسمح بالتوصل إلى العالمية . وبالطبع من يملك هذه الدينامية الجديدة يكون أكثر قوة من الذي لا يملكها .

ومن دون شك أن الحركة الإسلامية أكثر تعبيراً عن هذه الدينامية من الأنظمة وفسرت فى كتابي الأخير : " الحركة الإسلامية / وجهاً لوجه " أن الاتجاه الإسلامى لبعض الأنظمة أقل فاعلية وأقل قدرة على التعبئة من الحركات الإسلامية المعارضة وذلك لأسباب واضحة وبديهية ،فخطاب المعارضة الإسلامية يلتقط بسهولة المصادر الميثولوجية للإسلام وفى الوقت نفسه لا يطلب منه ، طالما هو خارج الحكم ، أن يكيف نفسه مع الوقائع والمستجدات .

وهناك سبب آخر يعود إلى أن الأجيال الموجودة حالياً فى السلطة فى العالم العربي لا يمكنها التقاط هذه الدينامية الإسلامية لأنها هى التى قامت ، بعد الاستقلال ، بانتهاكها ، ولأنها هى التى قامت باسم الحداثة بتغيير وتبديل التعبيرات المؤسسية للثقافة الإسلامية.

القوميون العلمانيون هم الذين أغلقوا جامعة الزيتونة، وهم الذين نظروا إلى تعبيرات الثقافة الإسلامية التقليدية على أنها عقبة أمام الحداثة ،هم الذين فتحوا الطريق أمام هذه العلمانية الهوجاء التى أنتجت خسائر فادحة، وعبر طارق البشري بصورة جلية عن هذه الخسائر عندما أشار إلى أن تدمير الدولة ــ عن طريق العلمانية الهوجاء ــ للطرق الصوفية والجمعيات الدينية وتغيير هوية جامعة الأزهر كان من شأنه أن يدمر ليس فقط انتماء الأفراد إلى نواة اجتماعية صغيرة بل دمر انتماء الفرد إلى الدولة .

فالدولة عندما احتلت المنافذ الرئيسية للسلطة لم تكن قادرة على أن تحل محـــل مـــا دمرتـــه فى الأروقة الصغيرة للمجتمع ، قتلت العمل السياسي على الصعيد المحلي ،وقتلت كل التعبـــيرات العضوية لهذا الانتماء الذى يربط الفرد بالدولة .

فاذا كانت الأنظمة العربية ضربت ودمرت تعبيرات وتجليات المؤسسات الإسلامية فلا يمكنـــها ، ولا تملك الصدقية لتعلن أنها تريد إعادة ما دمرته بالأمس .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان هذه الأنظمة بحكم ضعفها السياسي وبحكـــم صعوباتهـــا الاقتصادية مضطرة إلى أن تأخذ مواقف دولية غير متسقة ، مع البعد القومي والإسلامى الـــذي يشكل مضمون الدينامية الجديدة فى المنطقة .

لا يمكن أن تكون تحت الوصاية وأنت تدعي فى الوقت نفسه القدرة علـــى الفعاليـــة وتعبئـــة الجماهير . كذلك لا يمكنك إذا وقعت اتفاق تطبيع من جانب واحد مع إسرائيل أن تجسد حالة التعبئة وانبعاث الهوية الثقافية الإسلامية ، وبالتالى من الطبيعيْ والمنطقي أن تكون هذه الفعاليـــة السياسية لدى الحركات الإسلامية المعارضة أكثر من الأنظمة . هذه هى قناعتي .

ايف لاكوست

قوة الغرب فى نقد ذاته

ايف لاكوست

قوة الغرب فى نقد ذاته

يعمل البروفيسور ايف لاكوست فى جامعة باريس الثامنة ويدير مجلة "هيرودوت" الفرنسية ، وهى مجلة فصلية تصدر كل شهرين وتعنى بشؤون الجغرافيا السياسية ، كما اصدر عددا من الكتب أهمها ، ابن خلدون (مترجم إلى العربية) ، وبالفرنسية : "الجغرافيا تخدم أساساً الحرب" ، و"نقد أطروحات التيار المعادى للعالم الثالث". وكانت مجلة "هيرودوت" قد كرست عددين متتاليين عن موضوع المسلمين على ضوء الجغراسياسية. وفى نهاية عام (١٩٩٨) أعاد لاكوست طبع كتابه عن ابن خلدون ، على وجه السرعة ، مع مقدمة جديدة(*). وكان الكتاب الذى ظهر عام ١٩٦٦ مفتقداً من الأسواق منذ عدة سنوات ويقول لاكوست فى طبعته الفرنسية الجديدة أنه لم يعد يحتمل عمليات التحقير والتشهير التى يقودها إسلاميون ، لاسيما ، فى الجزائر ضد شخصية إسلامية ، غير عادية ، لم تخرج عن إسلامها وتقواها هى شخصية ابن خلدون التى تثير أكثر من غيرها دراسات وتعليقات الغربيين ، وربما يعود هذا الاهتمام بابن خلدون إلى أنه تتوفر له كل المميزات ، كما يقول ، كى يصير جسراً بين المثقفين المسلمين والأوروبيين اليوم. ويرى لاكوست أن سبب هجوم الإسلاميين على ابن خلدون ربما يعود لكشفه عن الأسباب التى أدت لنهاية "المعجزة العربية" بعد خمسة قرون من الإزدهار ولتركيزة على الأسباب الداخلية لذلك. ويرى لاكوست فى مقدمته الجديدة للكتاب أن تحليل ابن خلدون للأبنيه السياسية

(*) جريدة "لوموند" الفرنسية، في ملحقها الثقافي عدد الجمعة ٦ نوفمبر ١٩٩٨

والاجتماعية لشمال أفريقيا فى العصر الوسيط لم يكن فلسفةً ولا علم اجتماع وإنما تحليل عقلانى للعوامل العميقة والشاملة للتطور التاريخى لبلاد المغرب من حالة الازدهار إلى حالة التجمد ، وان قيمة اسهامه تكمن فى القاءة الضوء على "الإنسداد البنيوى" الذى جعل من الاستعمار والتخلف امور محتومة بالمغرب كما بمناطق اخرى فى العالم.

فى هذا الحوار ضمن أحاديثنا مع أقطاب الاستشراق الفرنسى المعاصر ، التقينا البروفيسور لاكوست فى مكتبه وهنا نص الحوار :

- ما هى الأسباب إلى دفعتك للاهتمام بالشرق وبالبلاد العربية خصوصاً ؟

لاكوست : بدأ اهتمامى بالمغرب أولاً حيث ولدت فى مدينة فاس أمضيت طفولتى فيها وسنوات عمرى الاولى ، وعندما أنهيت دراستى العليا فى فرنسا قررت الذهاب إلى المغرب للقيام بأبحاثى الجغرافية من جديد لكن نظراً للصعوبات التى أعقبت الاستقلال فى هذه البلدان ، نصحنى بعض الأصدقاء بالذهاب إلى الجزائر، لأنها كانت فيما يبدو أكثر هدوءاً، واشتغلت فيها مدرساً في الفترة من ١٩٥٢ إلى ١٩٥٥، وهناك تعاونت مع مجلة تقدمية صغيرة تسمي "التقدم"، حيث طلب مني أن اعد مقالاً صغيراً عن ابن خلدون، الذي لم اكن اعرفه جيداً حتى تلك اللحظة، واكتشف بعد فترة أهمية ابن خلدون، ومن ثم بدأ اهتمامى بالمغرب يكبر وبالعالم العربى بشكل عام. أن فهم ما كان يجرى فى القرون الوسطى، فى فترة ابن خلدون، كان لابد أن يؤدى الى فهم ما يجرى في العالم العربى فى هذه الفترة وليس فقط ما يجرى من المغرب. فالفكرة التى كونها ابن خلدون عن شمال أفريقيا، وعن أسباب الأزمات والصعوبات الداخلية للمجتمع المغربى فى القرون الوسطى، قد أثارت انتباهى وخدمتنى كثيراً فى أبحاثى. فاهتمامى بالمغرب وابن خلدون بمشاكل الشرق الأوسط. وبعد ذلك عندما ظهرت مجلة "هيرودوت" التى أديرها ، وجدنا أن المشاكل الجيوبوليتيكية فى الشرق الأوسط ، مثيرة ومعقدة بحيث تدفع للاهتمام بها. أضف لذلك أن البلاد العربية تلعب منذ عشرين عاما، على الأقل ، دوراً هاما خاصة ابتداء من ١٩٧٣ و "الصدمة البترولية" ، وبالتالى هناك ما يبرر اندفاع قطاع كبير من الباحثين للاهتمام بهذه المنطقة من العالم. كذلك فى فرنسا عدد كبير من المهاجرين العرب ، من هذا الواقع تأتى هذه الاهتمامات بدراسة وفهم المجتمعات العربية. والأسباب

الكامنة وراء هذا الاهتمام الذى نوليه للعالم العربى والإسلامى ، فى الوقت الراهن ، هو محاولة فهم ما هو سلوك قادة هذه الدول ونخبها وشعوبها.

- أثناء دراسة سلوك ومعتقدات قادة هذه الدول ونخبها وشعوبها ، هل هناك "منهج علمى" موحد من قبل الباحث الفرنسى او الإنكليزى او الأميركى فى دراسة هذه المجتمعات، وهل المنهج العلمى الذى يطبق على ظواهر المجتمعات الغربية هو نفس المنهج الذى يطبق بنفس الدرجة على ظواهر المجتمعات العربية والإسلامية هل هناك منهج كونى يصلح لدراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية بصورة مطلقة، أم أن الثقافات المختلفة تلعب دوراً فى تحديد وتمييز المنهج المفروض استخدامه؟

لاكوست : لا اعتقد أن هناك منهجاً كونياً لأن العلوم المختلفة لها مناهجها المختلفة ، الجغرافى يستخدم طريقة معينة ، والاقتصادى يستخدم طريقة أخرى ، وعالم الاجتماع يستخدم طريقة ثالثة وهكذا. اعتقد أن داخل كل نظام علمى هناك ايضا السلوك والمزاج الخاص بكل باحث ، خاصة عندما يكون موضوع دراستنا هو شعوب أخرى وثقافات أخرى وقادة آخرين. فالأمر هنا يختلف عن مجال دراسة الفيزياء والكيمياء. فعندما ندرس قادة ونخب شعوب أخرى فمن الطبيعى أن يكون هناك نظام قيم وسلّم افضليات. كل واحد منا يرى الاشياء من منظور وظيفى مطابق لنظامه وتجربته الشخصية وعمله... هناك معالجات مختلفة ووجهات نظر مختلفة، خاصة فى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية. على سبيل المثال قام باحثون بريطانيون منذ عدة سنوات بدراسات حول المجتمع الفرنسى ، وكانت نتائج أبحاث هذا الفريق من المؤرخين والعلماء مختلفة فى الاشياء كثيرة عما قدمه أقرانهم من الباحثين الفرنسيين. دلالات اختلاف هذه النتائج ينبغى أن نضعها فى حسابنا لكن من جهة أخرى ، أرى أن منطق البحث هو كونى واعتبارنا مسلمين لا يؤهلنا للقول بأن لنا قواعد للمنطق والرياضة مختلفة عن الآخرين . قد يقال انه منطق غربى ، لكن ينبغى أن لا ننسى أن هذا المنطق الغربى قد ساهم فيه العرب والمسلمون. بالطبع شخصية كابن خلدون كان لها طريقتها فى التفسير والبرهنة. أفادنى ذلك كثيراً. لكن اعتقد انه لا يوجد ألا منطق واحد كما أن هناك محاولات علمية ، وكل علم لـه طريقته فى

البحث ، ويبحث فى جزء من الواقع ، وكل باحث لا يرى ألا جزءاً من هذا الواقع فقط يزعم بأنه يعبر عن الواقع بأسره فان موقفه غير حقيقى بل مستحيل.

- لكن فى هذا الجزء من الواقع هل يصل المنطق الموحد فى العلوم الإنسانية والاجتماعية ، إلى رؤية مطابقة لحقيقة الآخر ؟

لاكوست : لا اعتقد انه يمكن الوصول إلى الحقيقة فى العلوم الاجتماعية ، وينبغى أن نميز بين المعرفة فى إطار الطبيعة والكيمياء وبين المعرفة الإنسانية. واعتقد الهم يقولون عن حق بأن العلوم الاجتماعية ليست علوماً حقه لان العلاقة مع الموضوع الذى ندرسه ليست بنفس العلاقة عندما ندرس الجماد. ما اعتقده هو إننا ينبغى أن نستلهم قدر الإمكان طريقة البرهان العلمى مع الاعتراف مقدماً بأن هناك جانباً من الذاتية ينبغى وضعه فى الاعتبار.

- بالطبع ما تقوله هو من الأمور البديهية لكن عندما نتابع الأبحاث والدراسات التى تصدر فى الغرب عن المجتمعات العربية والإسلامية ، نندهش من الإسقاطات المنهجية وغير المنهجية على ثقافات مغايرة للثقافة الغربية ، فمثلاً فى كتابك عن ابن خلدون ، انتقدت التفسيرات الطبقية الساذجة لكنك لم تذهب بعيداً عندما تحدثت عن نمط الإنتاج الآسيوى بوصفها فرضية لم تنشأ من هذا الواقع ، كما لا تعبر عنه بصورة جيدة.

لاكوست : اعتقد أن أحد أخطاء العلوم الاجتماعية الأوروبية فى العقدين الماضيين هو إنها قللت من أهمية دور الدين فى البلدان العربية والإسلامية ، و لم تعط اهتماما كافياً بالظاهرة الدينية ، وربما يكون مرجع ذلك العديد من العوامل. بالنسبة لكتابى عن ابن خلدون فأنا لا أنكر انه مكتوب من منظور غربى ليست لدى عقدة فى أن أكون فرنسياً. واعتقد أن هناك كتباً كثيرة عن ابن خلدون بالعربية ، تمكنت من قراءتها ورأيت أن لدى أشياء أريد أن أقولها ايضا عن ابن خلدون ولا ادعى إننى فهمت كل شئ لكن اعرف إننى أسهمت بشىء ما فى الصدد.

- هناك اسقاطات لمفاهيم ومصطلحات غربية لا تعبر بالضرورة عن حقيقة الموضوعات التى تصفها. مثلاً فى العددين الآخرين من مجلة "هيرودوت" عن الاسلام ، نجد حديثاً عن

الاسلام بصيغة الجمع ، ونجد حديثاً عن المركز والأطراف فى الاسلام .. إلى آخر هذه الأمثلة.

لاكوست : عندما استخدمت تعبير المركز والأطراف بالنسبة للإسلام لم اقصد المضمون الاقتصادى الدولى لهذا المصطلح بل استخدمت هذا المصطلح بالمعنى التاريخى ، اى أن هناك بلاداً إسلامية منذ البداية ، وهناك بعض الدول التى لا تتكلم اللغة العربية إنها مجرد ملاحظة تاريخية.أما فى ما يتعلق بالاسلام فى صيغة الجمع فلا شك أن هناك وحدة فى الاسلام لا تقبل الشك لكن على المستوى السلوك الاجتماعى والأيدلوجيات هناك اختلافات واضحة على مستوى اللغة والجغرافيا والنظام السياسى بين هذه الدول لذلك استخدمنا كلمة الاسلام بصيغة الجمع.

- فى هذه الحالة لا نعرف من أين تنبع مركزية المركز بالنسبة لأطرافه فى الوقت الحاضر فالسعودية بوصفها مركزاً لإشعاع الاسلام قديماً ألا إنها فى الوقت الراهن مركزاً أيضاً لإشعاع الاسلام لكن فى ظروف مختلفة ...

لاكوست : قصدت بالمركز فى العدد ٣٥ و٣٦ من مجلة "هيرودوت" – الأقطار القريبة جغرافياً من نقطة انطلاق الاسلام اى مكة والمدينة التى ما زالت إلى اليوم المكان الأكثر استقطاباً للمسلمين من كافة أرجاء العالم ، ولا اقصد بالمركز الفضاء الثقافى العربى فقط ، ذلك لان أربعة أخماس المسلمين يتكلمون لغات أخرى غير اللغة العربية. وأضم إلى المركز إيران حيث مثلت دوراً كبيراً بإسهامها الحضارى منذ الأيام الاولى للإسلام ، كذلك أضم إلى بلاد المركز تركيا حيث كانت منذ القرن السادس عشر وحتى القرن العشرين مركزاً للخلافة الاسلامية وهكذا يمتد مركز الاسلام مسافة خمسة آلاف كيلومتر ، من المغرب الأقصى إلى إيران ويضم ١٧ دولة و٣٠٠ مليون نسمه (٢٠٠ مليون عربى ، و٤٠ مليون إيرانى ، و٤٥ مليون تركى) أما أطراف الاسلام فتضم عدداً اكبر من السكان على رقعة جغرافية اكبر كما أن علاقاتهم بمراكز الاسلام ضعيفة نظراً للحواجز الجغرافية.

□ بعيداً عن المصطلحات الخارجية وتفسيراتها المتنوعة هل يمكن أن ندرس العرب والمسلمين من خلال مراجعهم ومصطلحاتهم الخاصة ؟

لاكوست : ما أستطيع أن أقوله هو أن أبحاث الفريق الإنكليزى عن المجتمع الفرنسى كانت مضيئة وكشفت عن أشياء كثيرة لم نفكر فيها. وذلك على الرغم من أن فريق البحث الانجليزي لايختلف كثيراً عن فريق البحث الفرنسى، واعتقد أن دراسات باحثين فرنسيين عن العرب ، او العكس ، هى من الأمور الجيدة التى ينبغى تشجيعها.

□ هناك من ينتقد العرب والشرقيين لأنهم لم يقدموا دراسات كافية عن الغرب مثلما فعل هذا الأخير.

لاكوست : سيأتى ذلك بلا شك ، فذلك يتطلب تدريباً ووقتاً كبيراً. فى الغرب العلوم الاجتماعية عمرها لا يمتد بعيداً. فى هذا المجال عالم الرياضيات يمكن أن ينتج عملاً عبقرياً فى عمر ١٨ او ٢٠ سنة لكن فى مجال العلوم الاجتماعية لا يحدث هذا ألا عندما يصير عمر هذا الباحث قد تجاوز الخمسين من العمر. وهذا يدل على أن العلوم الاجتماعية بطيئة فى الانطلاق واعتقد أن الباحثين العرب سيقدمون أشياء كثيرة عندما يدرسون الغرب.

□ كيف تفسر ازدياد نقد الاستشراق ونقد الغرب فى السنوات الأخيرة ؟

لاكوست : أريد ان اشير اولاً إلى ان نقد الاستشراق يشارك فيه بعض الباحثين الغربيين أيضاً. اعتقد انه من الضرورى القيام بنقد لكل المحاولات العلمية.أما بالنسبة للاستشراق التقليدى فاعتقد انه في نظرته للمجتمعات العربية والإسلامية كان يبحث عن الغرائب فى هذه المجتمعات لكن يبقى أن القدرة الكبيرة للغرب هى انه ينتقد ذاته... المجتمع الفرنسى ينفق وقتاً كبيراً فى نقد ذاته لان ذلك عامل تقدم وازدهار.

□ بشكل عام ، حصيلة الاستشراق بالنسبة لك هى ايجابية أم سلبية ؟

لاكوست : الحصيلة النهائية ايجابية فى تصورى لكن ينبغى أن نميز بين المجال العلمى فى الجامعات ومراكز الأبحاث وبين ما تذيعه أجهزة الإعلام عن العرب والإسلام حيث الرؤية عادة ما يكـون مبالغاً بها وسلبية بالطبع.

بول فبيل

الغرب مصدر الديكتاتورية

بول فيبل

الغرب مصدر الديكتاتورية

بول فيبل، من المتخصصين البارزين فى شؤون العالم الثالث بصفة عامة وإيران بشكل خـــاص حيث عاش فيها فترات من الوقت وألّف عنها عدداً من الدراسات والكتب. كما يدير حاليـــاً مجلة "شعوب البحر الأبيض المتوسط" التى تصدر بالفرنسية كل شهرين.

□ فى بداية حديثنا طرحت عدة تساؤلات عن الأسباب التى تدفع المستشرقين أو البـاحثين الغربيين اليوم للإهتمام ببلدان الشرق ، فأجاب بول فيبل:

فيبل : إذا سألتنى لماذا اتجهت أنا نحو دراسة العالم الثالث والبلاد العربية والإسلامية فسأقول لك بصراحة أن ذلك يعود فى البداية إلى الصدفة. لكن بعد ذلك اخذ هذا الاهتمام أشكالاً وأســباباً محددة انطلاقاً من اللحظة التى يطلب فيها دراسة حول واقع معين أو حول قضية معينـــة.أمـا اهتمام المستشرق بصورة عامة نحو الشرق فيعود لمراحل وأسباب تاريخية ، بدأت مـع فــترات الحروب الصليبية ثم تطور هذا الإهتمام بالشرق واخذ شكلاً رومنطقياً كان هدفـه الأساسـى الذهاب إلى الأماكن البعيدة للبحث عن أشياء أخرى وللخروج قليلاً من الذات ، وكان أهم ما يميز هذا الاهتمام الرومنطيقى بالشرق هو البحث عن كل ما هو مختلف وغريب. ثم أتت فـترة الاهتمام الاستعمارى ببلدان الشرق وما صاحبها من مسح شامل لهذه البلدان ...

□ إذاً نقد الاستشراق له ما يبرره.

فيبيل : اعتقد أن نقد الاستشراق كان متحيزاً أحياناً وكان ذا طابع تعميمى أحياناً أخرى، بحيث تجاهل ما أعطاه الاستشراق من إنتاج. واعتقد انه من اجل تجاوز الاستشراق كان لابد من معرفة ما اسهم به الاستشراق أولاً ، وماذا كان يعنى فى السنوات التى ظهر بها. ولماذا وجد هذا البحث أصلا ؟ ثم ما هى علاقته الحقيقية بالإمبريالية بأشكالها المختلفة ، لذلك أقول بأن ميلاد نقد حقيقى وفعلى للاستشراق لم يحدث بعد بالصورة التى تسمح بتجاوز هذا الاستشراق.

- لكن موقف الغرب تجاه مجتمعات "الشرق" هو الذى يدفع إلى تزايد نقد الاستشراق وتزايد نقد الغرب على انهما وجهان لعمله واحدة.

فيبيل : اعتقد أن نقد الغرب مشكلة أخرى غير نقد الاستشراق ، ومرتبطة أساساً بعمل الغرب ذاته. فالغرب بالرغم من انه يريد أن ينشر نماذجه فى التنمية إلا انه هو العقبة أمام الآخرين فى الوصول إلى ما وصل إليه من مستوى مرتفع من التقدم والتنمية. وبالتالى فان نجاح نقد الغرب لن يتم إلا فى حالة تحقق المساواة. فالغرب حالياً كمركز للعالم قد نجح إلى حد كبير فى الامتداد على حساب الأطراف. وفى تصورى أن السؤال الرئيسى الذى تطرحه الأزمة الحالية التى يشهدها العالم هو : ما هي البواعث التى تدفع بمركز العالم نحو تنمية الأطراف ؟ واعتقد أن مستقبل النظام العالمى مرتبط بالإجابة التى يمكن أن نعطيها لهذا السؤال .. كما اعتقد أن كل ما يحدث فى العالم العربى والإسلامى لا يمكن النظر إليه بمعزل عما يحدث فى الغرب. فمعظم الظواهر الجديدة فى هذه المنطقة لا يمكن أن تفسر إلا من خلال الظروف المحيطة بها. وهذه الظروف يتحكم بها منطق العلاقة بين مركز العالم (الغرب) وبين أطراف هذا المركز (البلاد النامية أو الشرقية). ويحكم هذا المنطق الظواهر المنبعثة فى بلدان الشرق سواء كانت ظواهر قريبة من الغرب أو رافضة له. فما يطلق عليه حالياً اسم "اليقظة الاسلامية" لا يمكن الحديث عنها بمعزل عن العلاقة الراهنة بين المركز والأطراف. فهل من قبيل المصادفة امتداد هذه "اليقظة" فى أماكن عديدة وتشابهها فى لحظات محددة من التاريخ؟ فى تصورى لا يمكن تفسير ذلك إلا بالعودة لنمط امتداد الرأسمالية المركز حول محيطها وما أدى إليه ذلك من تحطيم متسارع للنشاطات الحرفية والزراعية وتزايد نسب العمال العاطلين عن العمل والفلاحين من دون أرض

فى هذه الظروف لا نستطيع أن نعزل الأيديولوجية عن كل ما يحيط بنموهـا أو بانحسارها. فالنصوص الكبرى للأيديولوجية لا تبقى نصوصاً ثابتة أو جامدة بل تفسر من وقت لآخر مع الظروف المتجددة التى تحيط بها ، وبالتالى فإن "اليقظة الاسلامية" لا يمكن فهمها خارج هذا المنظور.

- هل تعتقد أن هذا التفسير الذى قدمته لعلاقة المركز بالأطراف قد اغفل الجوانب الثقافية والذاتية لمجتمعات الأطراف ؟

فيبيل : بالطبع الصراع بين مركز العالم وبين أطرافه ليس صراعاً اقتصادياً فقط بل صراع شامل. لقد ترك الغرب بصمات واضحة على مجتمعات الأطراف. وما يفعله الغرب وما يقوله المثقف الغربى له انعكاسات جوهرية على واقع العالم الثالث ومثقفيه.. منذ قرن أو قرنين من الزمان كانت حاجات الناس فى هذه المجتمعات محدودة ، وكانوا يَقْبلون الحياة على الهامش كما كانوا يقبلون الموت. اليوم تغير الوضع ويريدون حياة أفضل ولديهم طموح فى التطور والتنمية. لكن واقع الأمور بما هى عليه يثبت أن الغرب هو الذى يحدد حاجات التنمية وازدهارها وأفولها، وهو فى الوقت نفسه عقبة أمام التنمية بالنسبة لتطلعات هذه المجتمعات.. خذ مثلاً كل الذين أقابلهم من أصدقائى العرب ، يريدون إحراز النجاح والتقدم كما حدث فى الغرب ، بينما الغرب هو العقبة الرئيسية أمام هذا النجاح.. هذه هى العلاقة الغامضة والمتناقضة مع الغرب. تريد أن تحاكيه وتتشبه به وفى الوقت نفسه تعلم انه العقبة التى تتماهى بها.

- ذكرت أن ما يقوله المثقف الغربى له انعكاسات جوهرية على مثقفى العالم الثالث. كيف تنظر لهذه الانعكاسات فى ضوء التحليل الذى قدمته عن علاقة مركز العالم بأطرافه ؟

فيبيل : قلت أن الغرب قد تغلغل فى مجتمعات العالم الثالث بصورة لا تقبل الشك ، سواء كان ذلك من خلال أشكال الاستعمار الصريح أو من خلال التغلغل الثقافى.. وسأضرب لك مثلاً من خلال دراسة نشرناها فى أحد أعداد مجلة "شعوب البحر المتوسط" عن الأدب المغربى المكتوب بالفرنسية فى بلد مثل الجزائر ، حيث تثبت الدراسة انهم يكتبون فى الجزائر ويضعون أمام أعينهم النقد الأدبى الفرنسى، ومن أجل أن يقيّموا من قبل النقد الفرنسى ، وكما تعلم فان

النقد الفرنسى له معاييره. مثال آخر ، الطلاب العرب فى فرنسا الذين يحضرون دراسات جامعية يقبلون الأفكار التى يطرحها الفرنسيون عن المجتمعات العربية دون مناقشة..انهم يرددون نفس المصطلحات ونفس المفاهيم ومن دون أن يفكروا فى طبيعة مجتمعهم الخاص وما يطرحه من تساؤلات.. مثال ثالث ، بعض عواصم المغرب تجدها رابضة أمام شاشة التليفزيون لمتابعة مسلسل "دالاس".، ويندر أن تجد كثيراً من المارة أثناء ذلك ... فهل تتخيل أن اكبر نجاح لتليفزيون الجزائر هو مسلسل دالاس ؟!

- نعود إلى ما أسميته بالعلاقة الغامضة مع الغرب بوصفه العقبة التى نتماهى بها.. هل تعتقد أن هذه العلاقة هى التى مهدت الطريق أمام انتشار ما اصطلح على تسميته بـ"اليقظة الاسلامية" ؟

فيبل : "الإسلاميون" يقولون : فلنعد إلى ثقافتنا الخاصة. لكن المشكلة الكبرى التى تواجههم انهم لم ينجحوا حتى الآن فى ربط الدين بالتنمية والتطور. فالاسلام بالنسبة لهم عودة بصورة مثالية إلى الماضى المجيد ، لكنى لا اعتقد أن هذا البديل أى العودة إلى الهوية بالصورة التى تطرح الآن يسمح بتجاوز الوضع الراهن باتجاه التقدم والتنمية والتطور. والمشكلة فى نظرى هى بين هذا التحالف بين التقدم من جهة والهوية من جهة أخرى. هل ينجح "الإسلاميون" فى ذلك ؟ بالنسبة لى لا اعتقد أن الصورة تبعث على التفاؤل. ما يحدث الآن هو أن "الإسلاميون" يريدون الحفاظ على الهوية ، وتحقيقها خارج التطور وحتى بمعارضة التقدم. والمفارقة أن شعوب المجتمعات العربية والإسلامية ذاتها لا يوجد لديها تعارض بين الهوية والتطور. وهنا تقع مسؤولية كبيرة فى تصورى على عاتق مثقفى هذه الشعوب من آجل التعبير عن طموحاتها ، وان يتمكنوا من ربط الثقافة والهوية مع التطور والتنمية. كيف يمكن أن يحدث هذا؟ لا اعرف ، لكن البداية تكون عندما يكون هناك تفكير فى إشكاليات صحيحة. إنها مشكلة ثقافية فى تصميم واقع العلاقة بين المركز والأطراف. فكل منا له ثقافته الخاصة، تطورنا مرتبط بثقافتنا فى الغرب ، ولا يمكن أن تكون هناك تنمية أو تطور من دون ارتباط مع الثقافة. فالإنتاج والتكنولوجيا على ارتباط وثيق بالثقافة هنا أو هناك.. فى تصورى أن الحركات الإسلامية كما توجد حاليا ستواجه

الفشل طالما لم تعد تأسيس العلاقة بين الاسلام والتطور وهذه هى القضية الكبرى التى ستفرض نفسها على المثقفين العرب فى السنوات القادمة.

□ الحديث عن "اليقظة الإسلامية" يفضى بنا إلى الحديث عن وسائط الإعلام الغربية وطريقة تناولها لهذا الموضوع.. أود أن أسأل أولاً ما الذى يحكم تكوين الصورة التى تذيعها أجهزة الإعلام الغربية ، وهل هى امتداد لأطروحات الاستشراق التقليدية.. ماذا تقول عن هذا الاستشراق الإعلامى الذى عمل على استمرار نهج الاستشراق القديم فى تخويف الغربيين من ثقافات وقيم الشعوب الأخرى؟

فيبل : العرب بالنسبة لنا نحن الفرنسيين والغرب هم "الآخر" طوال تاريخنا. بالنسبة لنا فى فرنسا كان هناك العديد من هذا "الآخر" الألمان والإنكليز فى بعض الفترات.. لكن العرب اكثر من غيرهم. كل تاريخنا الثقافى ينحدر فى العلاقة مع "الآخر" الذى نبحث فيه عن صورتنا الخاصة أو ما لا نريده ، أو ما فى صورتنا ونريد التخلص منه بإلقائه على الآخرين... الغرب استعمر هذه البلدان العربية والشرقية وارتكب بها الكثير من الفظائع. الألمان فى بعض الفترات خلقوا النازية لكنهم اعترفوا بمسئوليتهم وقالوا كنا نازيين. بينما نحن فى الوقت الراهن لم نعترف بهذا إزاء بقية الآخرين ونخفى عدم اعترافنا تحت قناع العنصرية السائد هذه الأيام. نحن مذنبون فى الغرب لأننا لم نعترف بعد بمسئوليتنا ولأننا لم نكتشف بعد حلاً لتلك العلاقة غير المتوازنة بين مركز العالم وأطرافه...

□ ما تطرحه وهو أمر يستحق التقدير لا اعتقد انه يجد صدى فى المجتمعات الغربية فى الوقت الراهن. فأجهزة الإعلام هنا لا تفكر فى مسألة الاعتراف التى تتحدث عنها، بل تفكر أساساً فى كيفية تشويه "الآخرين". مثلاً يتحدثون عن الحرية وغيابها فى مجتمعاتنا يتحدثون عن الاستبداد والديكتاتورية لدينا ، وهذا ما لا ننفيه لكن أليس الغرب ذاته هو الذى يدعم هذه الديكتاتوريات والأنظمة التى لا تحترم حقوق الإنسان أليس فى هذا تناقض صارخ ؟!

فيبيل : اعتقد أن أجهزة الإعلام تلتقط ما هو ظاهر على السطح فقط من دون الذهاب ابعد من ذلك لمعرفة ما يختبئ خلف هذا الظاهر. أى إنها تقدم صورة "الآخر" من خلال رموز خارجية تقف على السطح فقط وبالتالى لا يظهر "الآخر" فى حقيقته العميقة. لا يرغبون فى فهم كيف حدث هذا ؟ ما هى الحركة الاجتماعية الموجودة خلف هذه الظواهر. عندما قرأت كتاب نيبول الذى حظى بترحيب كبير فى وسائل الإعلام ، أجد أن ما يقوله ليس خطأ تماما عندما يصف الناس فى المجتمعات الإسلامية بأنهم يعيشون بصورة سيئة كما فى إيران لكنه لا يرى إلا السطح ولا يذهب إلى تحليل خلفيات هذا البؤس. فاطروحات نيبول تردد ما كان يردد فى السفارات الغربية منذ ثلاثين سنه على الأقل عن البلاد العربية الإسلامية كالحديث عن الحجاب ويغيبون ما وراءه أو الحديث عن الديكتاتورية من دون ذكر ما يختفى وراء الديكتاتورية. فى اعتقادى انه إذا كان هناك توقف عند السطح الخارجى فقط ، فان ذلك لسبب بسيط جداً ومعقد جداً فى الوقت نفسه ، وهو أن تعاسة هذه المجتمعات مصدرها الغرب وديكتاتورية هذه المجتمعات ، كما تقول، مصدرها الغرب أيضاً فى كثير من الأحيان.

- هل تعتقد أن هناك تغيراً فى الوقت الراهن فيما يتعلق بهذه العنصرية السائدة تجاه "الآخرين" بوصفهم عرباً ؟

فيبيل : فى الواقع كانت عنصرية الغرب تكشف عن نفسها بصورة صريحة فى سنوات الستينات مع حرب الجزائر ثم خلال أزمات البترول ، لان عنصرية الغرب تعبر عن نفسها بصورة مختلفة ، فمثلاً نأخذ كتاب نيبول بوصفه أحد أبناء العالم الثالث ، يقولون إذا كان نيبول هو الذى يقول ذلك فانه صريح وموضوعى ، ولا داعى للشبهة فيما يقول لكن فى الواقع نيبول هو غربى أساساً ويتحدث إلى الغربيين.

- بالنسبة لك وبوصفك مديراً لمجلة فرنسية ومنظماً لبعض الندوات من وقت لآخر ، ماذا تقترح كبديل للأوضاع التى تنتقدها ؟

فيبيل : بالنسبة لى فى ما أقوم به من نشاط ، اسعى إلى رفض الخوف من الآخرين ، وفتح الأبواب على الثقافات الأخرى ، لأننا بالرغم من كل ما يقال عن انفتاح الغرب ، منغلقون

على أنفسنا ونخاف من الآخرين. أوروبا منغلقة على نفسها ولا ترى الآخرين إلا من منظـــور وظيفى. فى الجامعات ومراكز الأبحاث العلمية ما هو ملاحظ أن المثقفين العرب ليس لديهم حق الكلام. إذا أخذت المجلات الفرنسية الكبرى وكذلك الصحف اليومية فانهم لا يعطون ايضا حق الكلام للمثقفين العرب إلا إذا كان هذا المثقف للخدمة أمثال طاهر بن جلون فى "اللومونـــد". لكنه ماذا يقول بن جلون والى من يتحدث ، انه يتحدث إلينا ، انه واحد منـــهم. بالنســبة لى أسعى دائماً إلى إعطاء حق الكلام للثقافات الأخرى وممثليها. ففى العدد الذى كرســـناه عـــن "الاسلام" كانت غالبية المواد لكتّاب ومثقفين عرب. واعتقد أن بداية الطريق هى أن نســـتمع للآخرين قبل أن نتحدث عنهم ، وربما يفتح ذلك الطريق نحو أشكال من علاقـــات جديـــدة وسياسات جديدة ومجتمعات جديدة.

جاك توبى

لست مستشرقاً وإنما مؤرخ للشرق.

جاك توبى

لست مستشرقاً وإنما مؤرخ للشرق.

كيف يكتب مؤرخ فرنسى تاريخ مجتمع ليس مجتمعه ؟ وكيف يحافظ المؤرخ على الحقائق الموضوعية لهذا المجتمع ، خاصة عندما يكون الحديث عن العالم العربى فى الوقت الراهن ؟ وأين يكون موقع المؤرخ من التاريخ الذى يرويه ؟ وما هى نسبة التعاطف أو العداء مع المنطقة التى يؤرخ لصراعاتها وحروبها ؟ وبالتالى متى يكون "المنهج العلمى" فى كتابة التاريخ علمياً وعالمياً ، ومتى يكون قومياً ؟ ثم ما هى نسبة الإيديولوجيا عندما نكتب تاريخ أمة ومنطقة تشهد صراعات وتناحرات لم تعان من مثلها أية منطقة فى العالم المعاصر ؟

عن هذه التساؤلات ، وغيرها ، أجرينا حوارات مباشرة مع اللذين يمارسون ، عملياً ، مهنة التأريخ للمجتمع العربى الحديث والمعاصر ، أردنا أن نتناقش معهم حول الكيفية التى يكتبون بها تاريخنا. وهنا حوارنا مع المؤرخ الفرنسى جاك توبى الذى صدر له مؤخراً كتاب : "على بابا والأربعون حرامى – الإمبرياليات والشرق الأوسط من ١٩١٤ وحتى اليوم".

- سؤال تقليدى اطرحه عليك فى بداية الحوار : متى وكيف بدأ اهتمامك بدراسة منطقة الشرق الأوسط ؟ وهل جاء ذلك الاهتمام عن اختيار محدد الأهداف ، أم من قبيل الصدفة؟

تو بي : لا ، ليس من قبيل المصادفة. هناك بالطبع ، فى حالات ، جانب المصادفة البحتة التى توجه اهتماماتنا. لكن بالنسبة إلى اهتمامى بالشرق الأوسط فقد نبع من اهتمامى الرئيسى بدراسة تاريخ العلاقات الدولية.

□ أعددت أطروحتك الرئيسية عن : المصالح والإمبريالية الفرنسية فى الإمبراطورية" العثمانية، ثم توالت أعمالك بعد ذلك ، ومعظمها عن الشرق العربى. فهل نقول إنك مستشرق ، طالما توجه اهتمامك لدراسة بعض مناطق الشرق ؟

تو بي : مستشرق لا ، كما لا أعرف اذا كان ما يزال هناك وجود لبعض المستشرقين أم لا هذا مصطلح قديم.!

□ لكن مضمونه الفعلى ألا يزال مستمراً ؟

تو بي : بالنسبة إلى ، لست مستشرقاً. ولكنى مؤرخ للعلاقات الدولية. وفى هذا الإطار أرخت للمنطقة العربية فى فترة محددة.

□ كيف تكتب إذن تاريخ مجتمع ليس مجتمعك ؟ وما هى التصورات والمفاهيم التى تحكم عملك وأنت تروى تاريخاً غير تاريخك ؟ وهل تستخدم المنهج ذاته عندما تكتب تاريخ منطقتين مختلفتين.

تو بي : هناك منهج تاريخى علمى يطبق هنا أو هناك. وأعتقد أنه لا يمكن لنا إلا أن نطبق القواعد ذاتها عندما نكتب التاريخ ، مهما كانت المنطقة التى نؤرخ لها ، سواء العالم العربى أو أوروبا الغربية أو أميركا.

□ لكنك فى كتابك "الإمبريالية الفرنسية" تقول فى فقرة ما يناقض ذلك وهى : "التاريخ يتبع دائماً طرقاً مختلفة ، وينبغى أن يروى أيضاً بطرق مختلفة" كيف تفسر ذلك إذن ؟

تو بي : عندما أتحدث عن المنهج فهى كلمة تعنى شيئين : أولاً استخدام مجموعة من الإجراءات والأدوات فى البحث. وهذا ينطبق بالدرجة ذاتها فى العالم العربى أو غير العربى، ومن المستحيل

أن يكتب تاريخ العالم العربى بمعزل عن الإجراءات التى تنقب فى أرشيف العالم العربى ولغاته وتراثه الكتابى. فأساس التاريخ هو الأرشيف. ولا يوجد تاريخ ممكن من دون وثائق أو أرشيف.

□ هناك مجتمعات ليس لها أرشيف كتابى ، أو فى حالة لا يعتد بها.

تو بي : بالطبع هناك أرشيف محكى ، خاصة فى بعض بلدان أفريقيا. لكن فى هذه الحالة على المؤرخ أن يشق منهجه الخاص لاستخراج مكنونات هذا الأرشيف. وهذا ليس من الأمور السهلة. لدى هذه الخبرة ، وأعرف أنه أمر غاية فى الصعوبة. على أية حال بالنسبة إلى العالم العربى، فالأرشيف هو الأساس ، والعمل التاريخى العلمى لابد أن ينطلق من دراسة الأرشيف. فالتاريخ علم وله منهجه الذى يمكن أن نطلق عليه الاستقصاء ، أو البحث فى الوثائق والأرشيف. ثم بعد ذلك تأتى مرحلة كتابة التاريخ ، وتبدأ معها عمليات التفسير.

□ وهذا ما أريد إيضاحه من خلال حوارى معك.

تو بي : هنا القاعدة العلمية ذاتها، ويمكن أن تنتهى إلى تفسيرات مختلفة ومرتبطة بأشياء أخرى وبعناصر لا يمكن تلافيها ، لأننا أنفسنا نكون ضمن التاريخ الذى نرويه ، وتلعب الإيديولوجية دوراً بالضرورة فى بعض اللحظات. إذن القاعدة العلمية ثابتة ، لكن أنماط التفسير تختلف وتتنوع.

□ ألا تعتقد أن أنماط التفسير تنتمى بدورها إلى المنهج ، أم إنها شئ خارجى بالنسبة إليه ؟

تو بي : أعتقد أنها مختلفة عن المنهج ، وأعنى بالمنهج هنا مجموعة القواعد والإجراءات العلمية المتعارف عليها فى البحث. بالنسبة إلى الفريق الذى أديره فى دراسة تاريخ العلاقات الدولية ، نحن جميعاً متفقون على المنهج العلمى فى كتابة تاريخ العلاقات الدولية ، لكننا نصل إلى تفسيرات وأنماط تفسير مختلفة.

□ ألا يحدث خلط بين القواعد والإجراءات المتبعة فى دراسة الأرشيف والوثائق ، من جهة، وأنماط التفسير من جهة أخرى ؟ فى كتابك "الإمبريالية" ، على سبيل المثال ، تقول انك اخترت منهجاً ينتقل من نظام وصف الأحداث والوقائع الى نظام التفسير. لكن لا

نعرف ، فى هذه الحالة ، متى ينتهى العمل فى الأرشيف ومتى يبدأ العمل فى التفسير ، ومتى تتدخل أيديولوجية المؤرخ فى أثناء عملية الانتقال هذه؟

تو بي : بالطبع اتفق معك فى انه ينبغى الحذر من الانزلاق فى فخاخ الأيديولوجية. لكن اعتقد بأنه لا يوجد كثير من الأيديولوجية عندما نعمل ونتحقق فى نطاق الأرشيف والوثائق. إنما تبدأ الأيديولوجية بالظهور عندما تأتى مرحلة أنماط التفسير لما قرأنا فى الأرشيف ، فى هذا المجال توجد أيديولوجية حقاً ، لكن هذا لا يعنى ان نضع جانباً ما لا يروقنا. انه من السهل القيام بهذا، لكنه فى النهاية عدم أمانة من قبل المؤرخ. وبالطبع يوجد كثير من المؤرخين غير أمناء فى كل مكان ، لكن هنا أنا أتحدث عن المؤرخين الذين يطبقون المنهج العلمى بأمانة ، ثم يتفرقون بعد ذلك فى ضروب أنماط التفسير. بالنسبة الى تساؤلك عن شروط الانتقال من الابتداء بوصف الظواهر والأحداث الى تفسيرها ، فأقول ان التاريخ يتبع ، أولاً ، وصف الحدث بصورة متتالية وبالشكل الذى حدث به. هذا هو التاريخ الذى أعرفه. أما التاريخ من خلال موضوعاته أو قضاياه ، كالذى يدرس فى مقررات المدارس ، فأرى أنه كارثة. بالطبع ليس التاريخ مجرد وصف متتابع لأحداث الماضى فقط ، إنما هناك الجمع بين التقرير الوصفى للأحداث والبنية او التركيب. أنا لست ضد البنيوية فى شئ ، لكن بشرط ان تكون محاطة، فى الوقت ذاته ، فى مجال التاريخ ، بإطار تقريرى وصفى حتى يمكن ان نفهم مسار الزمن. فالمؤرخ يدرس كيف يسير الزمن ، انه يبدأ من الماضى ويصعد الى أعلى ، ولا يمكن ان ندرس التاريخ بغير ذلك.

□ فى الواقع لا اعرف اذا كنت قد فهمت وجهة نظرك أم لا. بالنسبة الى أرى ان العمل فى الأرشيف او الوثائق ليس هو منهج البحث ، وإنما مواد العمل. بالنسبة الى منهج البحث يرتبط أساساً بأنماط التفسير التى نستخدمها.

تو بي : المنهج له معنيان : المعنى الأول ، كما قلت ، هو معظم الإجراءات العلمية للبحث، مثل التنقيب والتوثيق والإعلام وتجميع المصادر. وكل هذه الإجراءات ، فى تصورى، تستحق كلمة منهج ، ويطلق عليها اسم المنهج التاريخى. وانه اذا كان التاريخ علماً فانه كذلك لهذا السبب فقط. واذا لم نطبق هذه الإجراءات بدقة فإننا لا نعطى علماً ، بل أدباً او شعراً او خيالا او ما شئت.

□ بالنسبة إليك ، ما هو نمط التفسير الذى تتبعه فى دراساتك التاريخية ؟

تو بي : بدأت دراساتى التاريخية ولا زلت ، اتبع نمط التفسير الماركسى للتاريخ.

□ هذا هو المنهج فى ما أتصور ، وليس العمل فى الأرشيف. كيف تبنيت هذا المنهج؟

تو بي : أنا لم أولد تماماً فى بيئة ماركسية ، بل نشأت فى بيئة مسيحية وتربيت فى مدارس مسيحية حتى العشرين من عمرى. ثم انتقلت الى الماركسية من خلال دراستى للتاريخ. وذلك فى فترة كانت الماركسية منتشرة انتشاراً كبيراً ، وكانت كافة المناقشات تدور أما معها أو ضدها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد بدا لى هذا التفسير ولا يزال مقنعاً. وانه نمط من التفسير يفسر الأشياء بصورة اقل سوءاً من غيره. وهذا ما اعتقده حتى الآن. لكن الان الوضع تغير، ليست الصورة نفسها التى كانت لهذا التفسير بعيد الحرب العالمية الثانية. وارتباطاتى بهذا التفسير ليس دوغمائياً الآن ، ويمكننى ان أغيره فوراً اذا وجدت ما هو افضل منه. لست مقيداً بهذا التفسير لكنه يبدو لى أكثر إجرائية وأكثر صلاحية فى التفسير.

□ هذا التفسير الماركسى فى تصورك هل هو قابل للتعميم ، اى لدراسة تاريخ المجتمع الفرنسى مثلما هى الحال فى دراسة تاريخ المجتمع العربى بالدرجة نفسها؟

تو بي : بالدرجة نفسها ! اعتقد ان المشكلة تكمن فى هذا التعبير. لست متأكداً من ذلك. وأعتقد ان مشكلة تحليل الطبقات الاجتماعية هى دائماً على درجة كبيرة من التعقيد. وربما اكثر تعقيداً مما كتبه ماركس. ويبدو ذلك واضحاً عندما ندرس مجتمعات تلعب الطائفية بها دوراً رئيسياً. لكن فى النهاية هذا هو عمل المؤرخ ، وعليه ان يقدر جيداً العناصر المتنوعة ، وان يحدد نمط تفسير مرن من اجل فهم دقيق للظاهرة. وبالتالى اذا كان هناك نمط تفسير ينطلق من قاعدة الطبقات الاجتماعية ولا يعمل جيداً ، فأننا ينبغى ان نبحث عن شئ آخر ، وان لا نحاول ان يكون التاريخ ، بشكل أو بآخر ، متفقاً معنا. لكن للأسف هناك من يفعلون ذلك. فاذا لم تذهب الأمور كما يشتهون فانهم يخطئون التاريخ ذاته. فى تصورى هذا ليس منهجاً علمياً. فأنا أتبنى نمط التفسير الماركسى الذى ينطلق من تحليل الطبقات الاجتماعية لكن عندما درست الإمبراطورية العثمانية وجدت عوامل ثقافية وسياسية ودينية تجاوزت نمط التفسير الذى

استخدمه. فى هذه الحالة علينا ان نسجل الوعى بهذا وان نحاول العثور على تفسير آخر تكون له صلاحية اكثر.

- فى كتابك "على بابا والأربعون حرامى" خاصة فى حديثك عن الاتحاد السوفيتى ، تقول انه دولة لا تفلت من سياسة قوة تعطى بالضرورة سمة نسبية وانتقائية لتداخلاتها التى ينبغى ان تعالج هى أيضاً فى كل مكوناتها. هل تكشف هذه الفقرة عن مرونة المنهج بالصورة التى تدعو إليها ؟

تو بي : عندما أتبنى المنهج الماركسى فى التاريخ فهذا لا يعنى ان علينا ان ندافع عن الشعارات والمواقف التى ينطق بها الماركسيون والأحزاب الماركسية. بل فقط ادرس كمؤرخ علاقات الاتحاد السوفيتى ، مثل أية دولة أخرى.

- تتحدث كثيراً عن المنهج العلمى فى كتابة التاريخ ، لكن الا ترى تناقض ذلك مع صدور كتابك على والأربعون حرامى فى سلسلة تسمى "عشق التاريخ" أو "إغواء التاريخ" ؟ فهل يتفق منهجك فى كتابة التاريخ مع عنوان ومضمون هذه السلسلة التى صدر كتابك فى إطارها ؟

تو بي : هذه السلسلة من الكتب تخاطب اكبر عدد ممكن من الناس. فكثير من الناس يهوون كتب التاريخ. وهذا ما يفسر نجاح مجلة التاريخ فى فرنسا وغيرهما. وهذا يعنى بالنسبة الى الناشرين ان "التاريخ يباع جيداً" ، وان لدى الناس ، ولا شك ، حاجة او رغبة فى ذلك.

- لكنى أتحدث معك كمؤرخ هل تقبل عنوان هذه السلسلة فى عملك ؟

تو بي : لا. العاطفة والعشق والإغواء ينبغى تركها جانباً فى أثناء البحث العلمى وإلا لن يكون هناك علم. لكن ان نكتب التاريخ الذى نحبه والتاريخ الذى لا نحبه بالدرجة ذاتها ؟ اعتقد انه سيكون فروقات من دون شك. وهذا يفترض أيضاً التساؤل حول ما اذا كان الفرنسى هو الأكثر توفيقاً فى كتابة تاريخ فرنسا ، وأن اللبنانى هو الأكثر توفيقاً فى كتابة تاريخ لبنان. فلست متأكداً من ذلك صراحة. لكن اذا كان لدينا نوع من التعاطف مع الموضوع الذى ندرسه ،

فأعتقد ان ذلك افضل ، وان كان لا يعصم من خطر الوقوع فى الابتعاد عن حقيقة ما ندرس. لكن هذا أمر صعب ان أجيبك عنه لكنه متروك للقارئ.

- هل نقول انك متعاطف مع العالم العربى عندما أرخت لأحداثه الكبرى فى كتابك الأخير : "على والأربعون حرامى" ؟

تو بي : نعم ولا شك. لكن ليس الى الحد الذى يقال فيه الا كل ما هو جيد فقط. بالتأكيد لا يمكن ان تمضى سنوات فى دراسة قضية ما لم تكن متعاطفاً معها ، وإلا استبدل الإنسان موضوع دراسته بموضوع آخر.

- بخصوص كتابك "على والأربعون حرامى" أولاً لماذا هذا العنوان وماذا يعنى بالنسبة إليك والى القارئ على حد سواء ؟

تو بي : لست أنا الذى وضع هذا العنوان ، ولكنه الناشر الذى رأى ان كلمة "الإمبريالية" لن تساعد فى تسويق الكتاب ، واقترح على سبعة عشر عنواناً ، وكان اقلها سوءاً هو هذا العنوان الذى ليس سيئاً فى المخيلة الغربية. و "على" هنا يعنى العربى ، أما الأربعون حرامى فيمثلون الإمبرياليات. وأعطيت الناشر موافقتى على العنوان والغلاف حيث توجد صورة قائد عربى كبير هو عبد الناصر مع صورة مسجد مع دخان بترول ومناضل....

- عندما كتبت هذا الكتاب لإعلام القارئ بالفرنسية عن الأحداث الكبرى التى مرت بهذه المنطقة العربية كنت تفعل ذلك فى إطار اى أهداف ؟ هل كنت تريد إعادة ترتيب الحقائق لدى الفرنسيين عن واقع المنطقة العربية مثلاً ؟!

تو بي : كتابى أولاً هو وصف وتفسير أسباب حدوث الأشياء على هذا النحو. وهذا ليس بالأمر السهل لكن أحاول دائماً أن أقوم بذلك. وفى هذا تكمن أصالة هذا الكتاب. عندما ندرس الفترات المعاصرة فان المؤرخ يكون قلقاً لأن هناك دائماً خطر المغامرة فى العمل من دون الاستناد الى أرشيف. بينما السياسى لا توجد لديه مشكلة فى هذا الشأن لأنها مهنته.

□ لدى انطباع انك تحاول دائماً الالتجاء الى منطق العمل فى الأرشيف والتقليل من دور أنماط التفسير فى العمل. ولا اعرف ما اذا كانت ملاحظتى صائبة أم لا ؟

تو بي : كما تعلم فان المنهج الوضعى الراديكالى يقول ان المؤرخ لا ينبغى ان يكون له رأى فى ما يرويه ، وعليه ان يقوم بوصف الظواهر والأحداث من كافة الجهات ، وأن لا يتدخل إطلاقاً ، واعتقد ان هذا موقفاً غير دقيق ، لأن المؤرخ يتدخل إجرائياً وعملياً ، خاصة فى القضايا المعاصرة. وحتى اذا لم يقل رأيه فان القارئ سيدرك ذلك بسرعة. لكن المشكلة هى باسم ماذا يمكن للمؤرخ ان يتدخل ويعطى رأيه. بالنسبة الى أرى ان هذا حل شخصى متروك للمؤرخ ذاته. وأرى انه ينبغى ان نثق بالقراء ، وعلينا ان نعترف بأنهم كبار ، بالقدر الذى يسمح لهم ان يعرفوا الأشياء جيداً.

□ هل تعتقد ان مؤرخاً مثل فرنان بردويل يكتفى بوصف الأحداث والظواهر ، أم انه يتعداها الى نمط من التفسير ؟ ثم هل ترى ان هذا النمط من التفسير يعتبر ، فى نظرك ، منهجاً علمياً ، أم تراه تجاوز المنهج العلمى أيضاً ؟

تو بي : أولاً أطروحات بردويل بالنسبة الى جيلى كانت أحد الاكتشافات الكبرى بالطبع منهج بردويل هو منهج تاريخى بالمعنى الأصلى للكلمة. ثم يأتى بعد ذلك أسلوبه فى التفسير وطريقته التى يقيم بها الأشياء ، وقدرته على الاستنتاج والتأليف. فضلاً عن أسلوبه الأدبى. وهذا الشىء عظيم وهو طموح كل مؤرخ فى ان يكون له أسلوب رفيع فى عرض أحداث ووقائع التاريخ الذى يسرده.

□ سؤال أخير : كيف تنظر الى موقع فرنسا اليوم فى نطاق الإمبرياليات المعاصرة ؟ وهل تعتبر فرنسا ، فى كتابك الأخير ، من ضمن "الأربعين حرامى فى منطقة الشرق الأوسط أم لا ؟

تو بي : لا يزعجنى السؤال بالنسبة الى فرنسا كانت لها اللحظة الوحيدة التى تمتعت فيها بلقب دولة إمبريالية قادرة على قيادة استراتيجية عالمية بذاتها ومع حلفائها وذلك قبل العام ١٩١٤ ، فى ظل امتداد نفوذها فى العالم العربى وغيره. لكن بدأت الإمبريالية الفرنسية فى السير نحو الأفول

بعد ذلك وتدريجياً. لم تعد لفرنسا الوسائل الاقتصادية لقيادة سياسية إمبريالية. اليوم ، اذا قررت دولة ان تصير إمبريالية ، فإنها لا بد ان تمتلك قاعدة مالية واقتصادية. ويمكـــن القـــول الآن ان فرنسا صارت قوة متوسطة ، أو إمبريالية ثانوية ، لأنها فى ظل الإمبريالية الكبرى المهيمنه اليوم لا تزال فرنسا تلعب فى أفريقيا دوراً جيواستراتيجيا ، لكنها على الصعيد الاقتصادى تمثل أشــــياء قليلة بالمقارنة مع فترة الاستعمار المباشر. موقع فرنسا فى الشرق الأوسط اليوم هو موقع قـــوة وسطى تتذكر إنها كانت قوة كبرى فى سياج الولايات المتحدة الأميركية ، لكن مع اقتنـاع ذاتى بأن لفرنسا دوراً رئيسياً وأصلياً فى هذه المنطقة. كان هذا منطق ديغول ، ومـــع وجـــود ميتران لا يزال الأمر ذاته. اى أن لفرنسا دوراً نوعياً عليها ان تنهض به فى هذه المنطقة.

ندى طوميش

إختلاف الثقافات

لايمنعنا من استخدام المناهج الحديثة

ندى طوميش

إختلاف الثقافات

لايمنعنا من استخدام المناهج الحديثة

كرست ندي طوميش جهودها، منذ البداية، للغه العربية في تجلياهًا الفصحي والعامية معاً. وقدمت أول وصف منهجي، بصورة علمية، للغه أهل القاهرة، وكانت من أوائل الذين لفتوا الانتباه إلى بعض الجوانب اللغوية والاجتماعية لوظائف اللهجات المحلية، وحول توزيع الاستخدامات الاجتماعية اللغوية في أحد المراكز العربية الكبري كالقاهرة.

وعلي صعيد الأدب عكفت ندي طوميش علي دراسة لغة الصحافة ولغه الأدب المحكي في حوارات المسرح وكيف اخترقت هذه اللهجات لغة الادب، وكلها موضوعات لم تكن قد درست قبلها.

واصدرت في مجال دراسة الأدب أول كتاب اساسي، باللغه الفرنسية، حول الأدب العربي الحديث في مجمله، وهو الكتاب الذي اعتبر أداة عمل ضرورية للباحثين والطلاب. وكان ثمرة سنوات عديدة من التدريس الجامعي والبحث الاكاديمي، وترك اثراً كبيراً علي العديد من المطبوعات المتعلقة بهذا الموضوع.

وكانت ندي طوميش في اعمالها تهتم بالمضمون الدلالي للاعمال الادبية علي صعيد التمهيدات الايديولوجية والمعاني الاجتماعية وبالاستناد إلى تحليل الابنية الشكلية والجمالية للعمل، وتطرقت أعمالها إلى الأدب الحديث وكذلك القديم، والادب الشعبي والادب المتطور. ومن أعمالها الرئيسية: نابليون أديباً (١٩٥٢)، وضع المرأة في الشرق الاوسط العربي (١٩٥٥)، الأدب العربي المترجم اساطير وحقائق (١٩٧٨)، تاريخ الأدب الروائي في مصر الحديثة (١٩٨١)، الأدب العربي المعاصر (١٩٩٣)، غير العديد من الأبحاث والدراسات الهامة الموزعة بين المجالات الفرنسية المتخصصة.

وكانت ندي طوميش قد ولدت في القاهرة عام (١٩٢٣) لأسرة لبنانية، وتخرجت في جامعة القاهرة قسم ادب فرنسي عام (١٩٤٥)، فازت بمنحة من الحكومة لاعداد رسالة دكتوراه في جامعة السوربون، حصلت عليها بالاجماع مع مرتبة الشرف (١٩٥٠)، كلفت بعد ذلك بإلقاء محاضرات في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (١٩٥٨ ١٩٦٠)، وإدارة كراسات الشرق المعاصر لمنشورات معهد الدراسات الإسلامية التابع للسوربون (١٩٥٩ ١٩٦٩)، وزاولت التعليم في جامعة باريس (٨) (١٩٦٩ ١٩٧٢)، وبعدها اختيرت للعمل بجامعة السوربون باريس (٣) بالقسم العربي، ومازالت تعمل به إلى الان.

- كيف نعرفك أولاً الى القارئ العربي؟ هل نقول أستاذة فى الأدب العربي الحديث بجامعة السوربون ونقف عند هذا الوصف أم يمكن ان نضيف أشياء أخرى ؟

طوميش : أنا اعمل أساساً كأستاذة فى الأدب العربى بصفة عامة والحديث منه بصفة خاصة. وكانت أطروحتى للدكتوراه عن "نابليون ككاتب" وهى أول ما نشر لى. وفى ما بعد درست الأدب العربى الكلاسيكى والحديث. وأصدرت كتاباً عن "العامية القاهرية" ظهر فى الستينات عن دار "موتون" الفرنسية ثم أصدرت كتاباً عن "ابن حزم الأندلسي" وآخر عن "الأدب الروائى فى مصر الحديثة" عن دار "ميزونوف لاروس" فى ١٩٨١ ، وكتاباً آخر عنوانه : "الأدب العربى المترجم : حقائق وأساطير" ١٩٧٨. وكتباً أخرى عديدة. وكنت أشرف فى الجامعة فى البداية على أطروحات عن الأدب العربى الكلاسيكى ثم مع تزايد الاهتمام بالأدب الحديث بدأت اتجه إليه رويداً رويداً ثم تخصصت فيه. فبين كل ثمانية طلاب أجد ٦ مهتمين بالأدب الحديث و ٢ بالأدب الكلاسيكى.

- فى الواقع كنت أريد من سؤالى الأول ان تحددى لنا موقعك الحضارى. بمعنى هل نقول أستاذة فرنسية عربية؟ حضارياً موقعك أين ؟

طوميش : هذا سؤال صعب الإجابة عليه ، أنا أصلى لبنانى ، والدى ووالدتى من لبنان ، ثم ذهبا الى القاهرة وأصبح والدى مصرياً وأنا كذلك. وأتذكر عندما كنت فى القاهرة فإننى كنت أتحدث الفرنسية بينما عندما وصلت الى باريس درست العربية وأخذت أتحدث بها. وهكذا فان

تحديد الموقع الحضارى ليس أمرا سهلاً. ويمكن ان أقول ان اصلى عربى ولغتى فرنسية وتفكيرى فرنسى ، أنا إذن "فرانكوأراب" أو عربية فرنسية.

□ فى هذه الحالة هل نقول ان اهتمامك باللغة والأدب العربيين مختلف عن اهتمام المستشرقين الغربيين ؟. بمعنى ان المستشرق يدرس لغة او أدبا عربياً من خارجه بالنسبة لك هل نقول انك تدرسين الأدب العربى من داخله على خلاف المستشرق الذى يدرس موضوعاً غربياً .

طوميش : فى الواقع اهتمامى باللغة والادب العربيين جاء عندما هاجرت من مصر فى نهاية الحرب العالمية الثانية. فى هذا الوقت كنت اهتم باللغة والادب الفرنسى. لكن مع الوقت ... بدأت أبحث عن الأصل والجذور كما يقولون ، وأخذت أدرس الأدب العربى وتدريجياً تحولت كل اهتماماتى نحو الأدب العربى الكلاسيكى والحديث. أما اهتمام المستشرق الباحث عن الشيء الآخر عن عالم الغرائب فهذا شئ مختلف بالطبع عن اهتماماتى.

□ لنبدأ الحوار إذا ، لماذا لا يوجد استغراب فى مقابل استشراق ؟ انه تساؤل يردده بعض المستشرقين هنا. فماذا تقولين فى هذا الشأن ؟

طوميش : هل لا يوجد فعلاً استغراب ؟ إذنا أتساءل ؟ وأين نضع كل هذا الاهتمام العربى بالمناهج الغربية وأنماط الحياة الغربية. ليس فقط بدءاً من أيام محمد على والطهطاوى بل قبل ذلك فى القرن السادس عشر. بالطبع كان هذا الاهتمام استغراباً لكن علاقات القوى هى التى كانت مختلفة. الشرقيون كانوا ضعفاء والغربيون كانوا أقوياء. كان الغربى فى استشراقه رؤية ودراسة الشرق اكثر قوة وتقنية وثروة. بينما كان ما يملكه الشرقى ، فى استغرابه رؤية ودراسة الغرب هو نمط حياة وأفكار مختلفة ، إذن العلاقة بين ظروف الاستشراق والاستغراب مختلفة الى حد بعيد فمن جهة نجد فى الاستشراق علاقة مهيمن بمهيمن عليه او علاقة القوى مع الضعيف ، علاقة الرجل مع المرأة. الشرقى فى الاستشراق هو المرأة ، هو الغرائب ، الحجاب ، الغموض ، ألف ليلة وليلة .. ومن جهة أخرى كان هناك انجذاب ، فى الاستغراب ، نحو الآخر أيضاً. انجذاب بعض اللبنانيين نحو الغرب أمر مؤكد. هناك كتاب مثل جبران اتجهوا نحو الغرب

وعاشوا وماتوا على أرضه من دون ان يكونوا مرافقين لعمليات غزو بل ماتوا فقراء وتعساء.. الآن العرب الذين يجيئون للإقامة فى الغرب ينجحون الى حد كبير. لقد كان هناك لفترات طويلة استغراب كما كان هناك استشراق لكن فشئ الوحيد هو ان ظروف العلاقة مع الآخر كانت مختلفة فى ما بينهم.

- بالطبع لا يمكن لأحد ان يضع ظروف الاستشراق فى كفة تعادل ظروف الاستغراب وقد أشرنا الى ذلك فى الانتقال من حوار الاستشراق الى الاستغراب لكن وجهة نظر بعض المستشرقين حتى نكون أمناء فى عرضها تشير الى شحوب وندره الدراسات الشرقية عن الغرب. واعتقد من جانبى ان هذا النقد يحمل قدراً من الحقيقة لكن قد يكون الغرب أيضاً هو المسؤول عن ذلك فمن الملاحظ ان دراسات باحثينا عن الغرب لا تظهر بها صورة الشرق ومراجعة الذاتية بل نجد فى هذه الدراسات الغرب وهو يدرس ذاته لكن بصورة شاحبة. باختصار لا توجد دراسات شرقية عربية عن الغرب.

طوميش : اتفق معك فى هذه النقطة لكن اكرر ان الدراسات التى أقامها المستشرقون ليس هناك ما يبرر قيامها او ما يدفع إنجازها من قبل الشرق إزاء الغرب. لأن القضية فى هذا المضمار لم تكن ، من جانب الشرق ، غزو البلاد الأوروبية او السعى الى الارتكاز على نقاط استراتيجية تودى الى السيطرة الشرقية على الغرب. فمنذ القرن السابع عشر وربما قبل ذلك من العصور الوسطى كان الشرق مجالاً للاستيطان وكانت الدراسات الاستشراقية تعد فى الغالب من اجل معرفة كيف يمكن احتلال الشرق لصالح الغرب. فعندما ذهب نابليون على سبيل المثال لا الحصر الى مصر لم يكن ذلك من اجل نشر الحضارة كما كان يقال آنذاك بل لإزاحة القوى الكبرى الأخرى المنافسة واستغلال مصر كنقطة انطلاق نحو مشاريع اخرى. فى حين لم ينظر الشرق الى الغرب مطلقاً كمكان يمكن استغلاله او يمكن شن حروب صليبية (إسلامية) على أراضيه كما كانت هناك حروب صليبية سابقاً.

- اذا كانت الدراسات الاستشراقية جاءت فى بدايتها مصاحبه للهيمنة والغزو الأوروبى. واذا كانت الدراسات الاستغرابية لم يتوفر لها مثل هذه الأبعاد الإستعمارية ألا يمكن ان نقول بأن هناك أسبابا أخرى كانت توجب مثل هذا الاستغراب الشرقى ؟

طوميش : من المعروف ان الاستشراق بدأ بداية عسكرية ، تجارية ثم تجاوزت الإطار العسكرى لتصل الى الجمهور العريض أما بالنسبة للشرق فالاستغراب اخذ فى الحال شكل الرحلات والانبهار بالغرب من خلال أعمال أدبية. هذا الجانب من الاستغراب قائم وموجود لدينا بوفرة .. هناك جولة حول حانات شرق المتوسط للعجيلى فى تونس. أعمال طه حسين والحكيم فى مصر فضلاً عن الكتب الأخرى لكثير من المؤلفين والرحالة العرب. وكانت هذه الأعمال الاستغرابية تعكس فى بدايتها نوعاً من الانبهار والجاذبية لكن سرعان ما بدأ هذا الانبهار يخلى المكان الى نوع من استشعار الغرب كخطر. و لم يعد الغرب كما كان لدى الطهطاوى منبعاً للمعرفة يمكن ان تلتقط منه الأشياء الايجابية ، بل صار تدريجياً منبعاً للخطر فى كتاب الطيب صالح على سبيل المثال موسم الهجرة الى الشمال : الغرب هو الخطر ، الغرب هو الذى يذهب إليه العربى وفى الوقت ذاته يكرهه.. إذن الاستغراب موجود فى الأدب العربى وتدريجياً تتكون الدراسات الاستغرابية فى مجالات أخرى. والدراسات التى تعد الآن حول أنماط الحياة والتفكير فى العالم الغربى فى حالة تزايد. هناك الدراسات الاقتصادية وهى كثيرة وهامة. وثمة مجلة اقتصادية هامة فى مصر تتابع التطور الاقتصادى العالمى الغربى ، وهناك دراسات عن التراتب الاجتماعى عن الطبقات الاجتماعية عن المشاكل الاقتصادية فى الغرب لكنها لا توصف بأنها دراسات استغرابية فى مواجهة دراسات استشراقية لأنها اكثر علمية ولأنها أطروحات لا تظهر فيها ميول غير الموضوعية التى ميزت أعمال الاستشراق. بل هى حقاً دراسات علمية موضوعية.

- ولماذا لا نقول أن مثل هذه الدراسات العربية أو الشرقية عن الغرب لا ينطبق عليها وصف دراسات استغرابية لأنها لا تمثل نظرة الشرق ، وأنها تحت وهم صفة " علمية " و " النظرة الموحدة " أو " القوانين العامة " تقدم دراسات غربية باهتة عن الغرب وبالتالي لامجال في هذه الأبحاث لما يمكن أن يكون نظرة شرقية تجاه الغرب . فعندما ندرس الغرب من قيمنا ومعاييرنا الذاتية في النظر للظواهر يمكن في هذه الحالة أن نتحدث عن وجود دراسات أستغرابية . أما إذا كنا ندرس الغرب بمناهج ومعايير غربية فإن هذا هو ما يقوم به الفرنسي أو الإنكليزى أو الأمريكي وبالتالي لا تنطبق عليه تسمية استغراب أو نظرة شرقية إزاء الغرب .

طوميش : سأقول لك الأتي : عندما قام علماء الحملة الفرنسية بمسح ووصف مصر التي غزاها نابليون كانت هذه الدراسات علمية تماماً ومع ذلك كان أصحابها من رجال الاستشراق ... كانت دراسات علمية بالأرقام والإحصاءات والأمتار وكميات المياه الموجودة في النيل ... هؤلاء العلماء أطلق عليهم أسم مستشرقين . ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن العرب الذين يدرسون الغرب من وجهة نظر علمية وليست عاطفية كما في الروايات .

- إذا كنا نتحدث عن دراسات جغرافية تتعلق بمسح الأراضي أو ما شابه ذلك فلا أعتقد أن ثمة اختلافا لكن عندما يكون المجال هو دراسات متعلقة بفهم عادات وأفكار ، وقادة ، ونخب و ثقافة بشكل عام فإن كلمة " علمية " تصبح قلقة وغير محددة المعالم في هذا السياق . فعندما أدرس قضية اجتماعية معينة في الغرب من وجهة نظر ثقافتي الذاتية ــ وليس من وجهة نظر كونية مطلقة ! ــ فهل تكون مثل هذه الدراسة في تصورك غير علمية ؟

طوميش : إذا أخذنا مجموعة اجتماعية معينة في فرنسا . كيف يمكن أن ندرسها ؟ لدينا على الصعيد التاريخي مناهج تحليل ومعالجة . ولدينا على الصعيد الاجتماعى مناهج أخرى متطورة للتحليل والدراسة . وعلينا أن نعتمدها أما إذا فحص الإنسان تركيب مجموعة اجتماعية وفقاً لحدسه الخاص فإن ذلك سيكون أقرب الى الرواية أو الشعر. أما إذا طبق المناهج الغربية المعاصرة في دراسة هذه المجموعة الاجتماعية فإن الدراسة ستكون مختلفة الى حد بعيد عن طريقة الحدس أو الضرب على الطاولة لاثبات أن الأمور هكذا تسير ...

- إذاً ما الفرق بين الباحث العربي والباحث الفرنسي في هذه الحالة ؟ وما هو دور اختلاف الثقافات هنا ؟

طوميش : الباحث الفرنسي قد يكون ذاتياً أيضاً في أبحاثه . بمعنى أن هناك باحثاً قد يدرس مجموعة اجتماعية فرنسية انطلاقا من مشاعره الخاصة ، انطلاقا مما يحب وما لا يحب. هذه أمور ذاتية لكن مناهج الدراسات المقارنة تضع الباحث أمام تواريخ محددة ووقائع محددة تمكننا من مقارنة الدراسات التي أنجزت عن هذه المجموعة مع الدراسات التي أنجزت عن مجموعات أخرى

. وهنا يمكن أن نعرف كيف حدثت الأشياء على هذا النحو وليس على أي نحو أخر . أما غير ذلك فلن يؤدي الى أن تكون هناك مقارنة ممكنة اذ سيدرس كل على طريقته ووفق مزاجه الخاص فهناك اختلاف كبير بين اعتماد الأرقام والإحصاءات وترتيب المعارف وبين الاندفاعات والأهواء الخاصة للباحث ...

بالنسبة للباحث العربي ، من الجيد أن يعطي مشاعره عن المجتمع الفرنسي الذي يدرسه لكن في هذه الحالة يكون بحثه أقرب الى الرواية أو المقالة. مارون عبود مثلاً وغيره من الكتاب فعلوا ذلك لكن انطلاقا من اللحظة التي نريد فيها أن ندرس مجتمعاً فإنه ينبغي علينا أن نتبنى خطة دراسة أو منهجاً يسمح بالمقارنة مع دراسات أخرى على مجتمعات أخرى مما يسمح بتتابع المعرفة. هذه هى فائدة المناهج. المناهج ليست من أجل أن تمنعنا عن التفكير بل أنها موجودة لتنظيم تفكيرنا ، وتساعدنا على معرفة أن الفكر الذى نعتمده ينبغى أن يكون مدعوماً بتحليل اجتماعى ، تاريخى ومدعوماً بأرقام وإحصائيات وهو ما يسمح لنا برؤية أكثر شمولاً .. هذه هى فائدة استخدام المناهج الحديثة.

- كيف تفسرين إذا أن هناك باحثين من اليابان أو إنكلترا عندما يدرسون المجتمع الفرنسي باستخدام المناهج ذاتها فأنهم ينتهون أحياناً الى نتائج مختلفة عما وصل إليه أقرانهم من الباحثين الفرنسيين .

طوميش : هذا مثال جيد يوضح أن المناهج الحديثة لا تخيف هؤلاء الباحثين ولا تعوق حركتهم في البحث.

- لكن كيف تفسرين هذا الاختلاف رغم ثبات المناهج المختلفة ؟ هل يأتي هذا الاختلاف من واقع اختلاف الثقافات التي ينتمي إليها الباحثون ؟!

طوميش : ينبغي أن نعرف أولاً فيما هم مختلفون ؟ وماذا يعني أن نتائجهم مختلفة ؟هذا يعني أنهم شاهدوا أشياء لم يشاهدها الباحث الفرنسي ،وربما هناك آخرون لهم إسهامات جديده عائدة لحساسية خارجية وهو ما نأمله من الباحث العربي أيضاً . أي عندما يتجاوز البعض مرحلة الحدس، وطريقة أحب هذا ولا أحب ذاك والاتجاه نحو رصد الواقع بصورة عملية تعتمد على

الأرقام والإحصاءات وفحص المعطيات المختلفة وتدرس العلاقات بين هذه المعطيات التي تسمح بإنجاز عمل يمكن مقارنته بأعمال أخرى لباحثين آخرين .

- في العادة يقال أن المناهج الحديثة تتضمن جانباً تقنياً يتعلق بطرق الإحصاءات وجمع المعلومات وتبويبها ، وجانب آخر يمكن أن يطلق عليه نظام التفسير أو التحليل أو الأيديولوجية ما أريد أن أتساءل عنه : هل يطبق الباحث العربي نظاماً من التحليل أو التفسير ينبع من ثقافته الذاتية ومقوماتها أم لا؟ ولا أقول أن عليه أن يهمل الأرقام والإحصاءات والوقائع ويستبدلها بمشاعره الذاتية وأهوائه الخاصة ؟!

طوميش : نعم الباحث العربي يصل في أحيان كثيرة الى تكوين طريقة خاصة به في التحليل. مثلاً في مجال تحليل النصوص الأدبية نجد ناقدة أدبية مثل خالده السعيد وصلت إلى إبداع منهج لمعالجة وتحليل النصوص الأدبية والشعرية العربية بصفة خاصة ، وهي طريقة صالحة وملائمة تماماً وتدرس في الجامعة اللبنانية ولا يوجد أي سبب للنظر إليها على أنها أقل أهمية أو أقل جودة من مناهج التحليل الأدبي في فرنسا... لكنني أقول أنه حتى القرن التاسع عشر لم تكن لدينا مناهج تتصف بالقدرة على الإقناع بل كان السائد هو الكلام الجميل البديع ، المزخرف الذي لا يمكن ان يقنع أحداً سوى صاحبه بينما القضية تكمن في العثور على حجج تسمح بإظهار عملية البرهان وفقاً لوقائع ومعطيات مقنعة للجميع .

- وبعد القرن التاسع عشر هل اكتشفنا مناهجنا في البرهان والإقناع أم أننا استوردنا مناهج الغرب وقلدناها ؟

طوميش : عندما كان طه حسين يدرس في الأزهر كان يدرس التقليد وعندما جاء الى باريس كان يمارس التقليد أيضاً ثم وجد صوته الخاص بعد ذلك .. وهكذا من الطبيعي أن يفهم المرء أولاً المناهج الحديثة دون أن يمارس تقليداً غبياً لها . أي أن يعرفها ، يعمقها في أبحاثه لكن عندما يصل الى مرحلة استيعاب هذه المناهج والتفكير فيها يصل بالضرورة الى اكتشاف منهجه الخاص. وهو ما يحدث دائماً بالنسبة للطلاب العرب الذين يأتون للدراسة في الجامعات الغربية ثم يعودون الى بلادهم وتدريجياً يتوصلون الى مفاهيم تحليل خاصة بهم يوجد هذا في مجال تحليل

الشعر ، تحليل الرواية بدأتم أيضاً تمتلكون هذا المجال . لكن الأساسي أن يتم تجاوز نهائي للمرحلة الصحفية أي أن يكتب ناقد عن مسرحية ، فيقول كان الجمهور جذلاً وصفق كثيراً وأن المسرحية كانت رائعة لكنه ينسى الحديث عن المسرحية ذاتها... .

□ في هذه القضية بالتحديد ـ أي اكتشاف مناهج تحليل خاصة بنا وتنتمي لثقافتنا ـ ألا تكونين متفائلة أكثر مما أسفر عنه الواقع العملي في مجال الأبحاث والدراسات لدينا ؟!

طوميش : ربما لأنني لدي الخبرة وأرى أن الطلاب ـ الذين صاروا أساتذة الآن في جامعات عربية ، وهم على صلة دائمة بي ، يعلمون الطلاب العرب تعليماً جيداً ومقنعاً ، يعلمونهم كيف يمكن لهم أن يقرءوا نصاً عربياً .. لكل واحد منهم منهجه الخاص ، لكن من الهام في تصورى أن لا نطور منهجاً مثالياً بعينه بل عدة مناهج وفقاً للموضوعات المدروسة لهذا أحياناً تكون هناك قراءات مختلفة للنص ذاته . البعض يدرس النص من منظور نفسي أو اجتماعى أو السني ، لكن في كل معالجة ينبغي تطوير البراهين . وهذا التطوير أو التنمية للبراهين هو ما أسميه المنهج . والتطوير في الحجج والبراهين ليس دائماً هو ذات الشيء بل يتم ذلك وفقاً للنص الذي نعمل عليه ، وبتنوع النصوص تتنوع المناهج أيضاً .

□ من الملاحظ أن حديثك السابق يركز على " المناهج " بوصفها أدوات إجرائية تتنوع مع تنوع موضوعات البحث ، ولا يلاحظ في حديثك تركيزاً على فلسفة هذه المناهج ؟!

طوميش : في الواقع لا أعرف شخصياً ما هو المقصود بفلسفة المناهج ؟

□ أعني " العقلية " التي تبقى حاضرة أثناء تطبيق الأدوات الإجرائية وبحث ظاهرة أو قضية ما في مجال العلوم الإنسانية .

طوميش : بالطبع عندما يأتي أولادنا إلى الجامعات الغربية فإن لديهم بنيتهم العقلية الخاصة ، ولا أعتقد أنه في إمكان أي جامعة غربية تحطيم مثل هذه البنية لديهم لكن في الوقت ذاته على الطالب أو الباحث العربي أن يدرك المناهج الغربية من أجل أن يطور مناهجه الخاصة . وضربت سابقاً مثلاً بخالدة سعيد وأقول أدونيس أيضاً أنتج شعره الخاص في الوقت الذي أبحر فيه في الشعر الغربي . وكما يقال علينا أن نأخذ الزهور أينما كانت ونصنع منها عسلنا الخاص ، أي

فكراً عربياً دقيقاً متكيفاً مع الواقع العربي ، ومتكيفاً مع الحاجات الاقتصادية العربية .. لـــــدي الثقة كبيرة في هذا الاتجاه ونحو الخروج نهائياً من آثار عالم القرون الوسطى .

بيير تييه

ولماذا لا "يستغرب" العرب ؟

بيير تبيه

ولماذا لا "يستغرب" العرب ؟

بيير تبيه أمضى اكثر من نصف قرن فى دراسة وتدريس الفلسفة العربية الاسلاميه وهو معـروف فى الأوساط الجامعية والطلابية اكثر من الأوساط الإعلامية إذ جعل من تدريس الفلسفة شـاغله الرئيسي وقد اعد مجموعة كبيرة من الطلاب العرب والمسلمين أطروحاتهم الجامعية تحت إشراف وإدارة هذا الأستاذ الذى يعتز كثيرا بثقافة البحر الأبيض المتوسط وبالجذور الثقافية المشتركة التى تربط الشعوب والأمم . هنا نص الحوار الذى دار معه فى مكتبة فى جامعة السوريون فى باريس.

- كيف تفسر تصاعد الخوف من الإسلام فى الغرب هذه الأيام ؟ وهل هو خوف مبرر فى نظرك أم أن هناك تطرفا غير مفهوم ؟

تبيه : اعتقد أولا أن الناس فى البلاد الاوروبيه قد خافوا من الفتوى التى صدرت فى حق سلمان رشدى ثم تسليمه نسرين كذلك ساعد ما يحدث فى الجزائر على تعميق هذا الخـوف فهناك الاغتيالات التى تحدث كل يوم تقريبا ربما ليست كلها من فعل الجماعات المتطرفة غير أن ما يحدث فى الجزائر من تدمير المدارس ومنع الطلاب من دخول الجامعات يجعل النـاس يفكـرون كثيرا فى هذه الأمور على الرغم من أن الإسلام ذاته يطالب الإنسان بالبحث عن العلوم ولـو فى الصين أضف إلى ذلك التحركات الاصوليه الناشئة حديثا فى فرنسا .

- هذا الخوف هل هو مبرر فى نظرك إذن ؟

تيبيه : فى بعض منه

- ألا توجد مسئولية للبعض هنا عن نشر هذا الخوف ؟

تيبيه : بالطبع هذا الخوف يختلف فى درجته ومداه بين الطبقات الاجتماعية فالذين لا يملكون ثقافة عالية يمكن أن يغالوا فى مخاوفهم وليس مصادفة أن اليمين المتطرف بقيادة "لوبن" يجد صدى لدى الطبقات العاملة فى هذا المجال لكنى اعتقد أن مصدر هذا الخوف يعود فى جزء منه إلى أن بعض المجتمعات العربية الاسلاميه تخلط بين الدين والسياسة وفى تصورى أن هذا انحراف عن الفهم الصحيح للإسلام فهذا الخلط بين الاثنين فى اعتقادى لا يتفق مع حقائق التاريخ ولا مع روح الإسلام ذاته .

- أمضيت نصف قرن تقريبا فى دراسة وتدريس الفلسفة العربية والاسلاميه. نريد أن نعرف أولا كيف بدأ هذا الاهتمام من جانبك وكيف تطور عبر هذه السنين . وما هى الاسباب التى دفعتك حقا لقضاء نصف قرن فى دراسة ثقافة وفلسفة مغايرة لتلك التى تنتمى اليها ؟

تيبيه : في الواقع لا يوجد أى سبب يجعلنى لا اهتم بدراسة الحضارة العربية الاسلاميه فانا ولدت ونشأت فى قرية فرنسيه قريبة من مدينة بواتييه ، وهى مدينة لها تاريخ قديم مع عالم الشرق كما أن هناك قرابة فكريه بين الثقافة الاغريقيه اللاتينيه والعربيه والايطاليه والفرنسيه وبالتالى هناك وحدة فى الأصول والجذور بين الثقافات نحن اخوة قد نختلف احيانا لكن جذورنا تبقى واحدة دائما وهذه الوحدة الثابتة فى ثقافة البحر المتوسط والعزيزة على قلبى، يتم تجاهلها فى اغلب الاحيان تحت وطأة العقائد والايديولوجيات التى هى فى نظرى عناصر عارضة امام الجذور الثقافيه المشتركة والمستقرة اما فى ما يتعلق ببدايات اهتمامى بالفلسفة العربيه والاسلاميه فيعود ذلك إلى اهتمامى بفلسفة اسبينوزا التى كنا ندرسها ونحن شباب فى الجامعة . فى هذا الوقت ادركت أن لاسبينوزا افكارا قريبة من افكار افلاطون . وتساءلت كيف وصل اسبينوزا إلى قراءة افكار افلاطون ووجدت انه قرأ اعمال موسى ابن ميمون الذى كان يكتب بالعربية فقررت آنذاك أن ادرس اللغة العربيه وبدأت بدراسة النحو العربى ثم عملت سنوات عدة فى

مدرسة اللغات الشرقيه مع ريجيس بلاشير وحكمت هاشم وهو مترجم سورى انجز ترجمة " ميزان العقل " للغزالى .

- هناك نقد متصاعد فى بلاد الشرق يشكك فى طبيعة الاسباب التى تدفع بباحثين غربيين إلى قضاء سنوات عديدة فى دراسة لغات وحضارات ومجتمعات الشرق والاسلام . كيف ترى انت هذا النقد الموجه إلى الاستشراق حول نواياه واغراضه الظاهرة والباطنة ؟

تيبه : اولا الاستشراق لا ينحصر فى نطاق دراسة الثقافة العربيه والاسلاميه بل يمتد مجال اهتماماته من اليابان إلى المغرب ومن سيبريا إلى اثيوبيا . ينبغى أن نحدد الدائرة التى نتحدث عنها عندما نشير إلى الاستشراق. بالنسبة إلى ما يقال عن نوايا هؤلاء المستشرقين وان لديهم اهدافا سياسية معينه، لا انكر أن بعضا من هؤلاء المستشرقين خدموا فى نطاق هذا الصراع الاقتصادى والعسكرى والسياسي السائد على سبيل المثال لورانس العرب وربما ايضا لويس ماسنيون . لكن هؤلاء كانوا ظواهر نادرة . اما اغلب الباحثين الذين اهتموا بالثقافة والدين والادب والفن والسياسة والتاريخ فى البلاد الناطقة باللغة العربيه فقد كانوا على درجة واضحة من التعاطف مع موضوع دراستهم . واعتقد انه لا يمكن أن يقوم باحث بعمل له مغزى حقيقى ما لم يكن لديه نوع من التعاطف مع موضوع دراسته . وبالتالى ، ارى أن تعميم النقد ازاء الاستشراق والمستشرقين هو محاكمة سيئة لجهود علميه لا يمكن انكار اهميتها .

- هناك وجهة نظر ترى أن ابحاث المستشرقين ليست على هذا القدر من الدقة وان دراسة الشرق من خلال الشرقيين انفسهم قد تكون اكثر دقة وجدوى . كيف تنظر إلى وجهة النظر هذه ؟

تيبه : وجهة النظر هذه ، يطرحها البعض بصورة اخرى ومفادها : لا يمكن أن ندرس الاسلام ما لم نكن مسلمين . اعتقد أن هذا موقف غير صائب واعتقد ايضا أن النظرة من الخارج إلى ثقافة ما قد يكون لها ما يميزها اكثر من النظرة إلى هذه الثقافة من داخلها . فالنظرة من الخارج تحث المرء على التساؤل دائما ، بينما النظرة من الداخل ، لانها اعتادت هذه الاشياء والظواهر، فإنها لا تجد نفسها مدفوعة إلى التساؤل حول ماهيتها .

□ حصيلة عمل الاستشراق المعاصر تنظر اليها إذاً على الها عمل ايجابى ؟

تيبيه : نعم انا اعتز كثيرا بما انجزه الاستشراق وارفض الاعتقاد بان جميع المستشـرقين كـانت لديهم نوايا سيئة . وفى الوقت عينه ، لا اتردد فى نقد هؤلاء المستشرقين اذا كان الامر يتطلـب ذلك .

□ هل نقول انك مستشرق ام انك تفضل لقب بروفسور فى الجامعة يهتم بتدريس الفلسفة العربيه والاسلاميه ؟

تيبيه : فى العمق ، كل باحث هو مستشرق بمعنى أن البحث هو دائما محاولة لمعرفة ما نجهلـه. كل باحث هو رحال فى صحراء ، هو دائما فى اراضى اجنبيه . وموضوع الباحث هو دائمـا شرقه. أى ينبغى الخروج من الذات للقيام بدراسة ما . بهذا المعنى ينبغى امـا تعميـم تسـمية الاستشراق على جميع الباحثين أو رفضها نهائيا .

□ كباحث يدرس تاريخ فلسفة خاص بثقافة غير التى ينتمى اليها ، هل تستخدم منـهج دراسة له صفة العالميه ويمكن تطبيقه على أى ثقافة اخرى ، ام تـرى أن المنـهج مرتبـط بالثقافة ، وموضوع الدراسة ؟

تيبيه : هل هناك منهج عالمى ؟ اعتقد انه كان حلما لدى بعض المفكرين . تصورى الخـاص أن المنهج ينبغي أن يتكيف مع موضوع الدراسة وانا اتحدث هنا عن مناهج المعرفة وليس منـاهج العمل أو التصنيع . ومن خلال خبرتى كمشرف على اعداد اطروحات الطلاب العرب ، اشـير إلى أن هناك مسافة شاسعة بين دراسة منهج وتطبيقه لدى كثير من الذيـن يعـدون رسـائل الدكتوراه .

□ بالنسبة لك ، ما هى مقومات هذا المنهج ؟ وفى أى مجالات يكون له صفة العالميه ؟ وفى أى مجالات يكون له صفة المحليه ؟

تيبيه : اذا بحثت عن معرفة موضوع محدد فى المكان والزمان ينبغى أن احدد اولا التساؤلات التى ابحث عن اجابة عنها ومن خبرتى فى الإشراف على أطروحات الطلاب اميز بين الباحث الجيـد

والباحث الرديء .. انطلاقا من هذه القضيه . فكثير من الطلاب يأتون إلى ويقولون :" نريد أن نعد اطروحة دكتوراه ". دون أن يملكوا سؤالا محددا يريدون الغوص فى الاجابة عنه والحال أن اول مادة فى المنهج هى أن يكون هناك تساؤل وتحديد ابعاد هذا التساؤل له اهمية كبرى فى مجال البحث فى نطاق العلوم الإنسانية ثم ينبغي ايضا التساؤل عن التاريخ وكيف يتبع الحاضر الماضى فى الظاهرة التى ندرسها وادراك تلك الطريق التى يسلك بها الماضى فى الحاضر تكون فى اغلب الاحيان متوقفة على عناصر صعب الامساك بها لكن يمكن البحث عنها فى تلك الاثار المستقرة فى الماضى وهى النصوص واذا تحدثت هنا عن المنهج كمؤرخ للفلسفة فاننى اشدد على ضرورة قراءة النصوص الاصليه .

وهنا اعيب على الطلاب العرب وبعض الباحثين انهم يعيدون اخذ افكار شائعة من دون العودة إلى النصوص الاصليه ، ينبغى قراءة النصوص الاصليه للامساك بالمعنى الحقيقى لكل كلمة وتصور مسار هذا المعنى من الماضى إلى الحاضر . وهذا العمل المهم والجوهرى يساعد فى فهم أفضل لموضوع البحث فاحيانا يتغير معنى الكلمات مع الزمن ولهذا من الضرورى عندما يقرأ الباحث نصا قديما أن يفكر فى تطور معنى الكلمات وان يقارن المعنى القديم للكلمة بالمعنى الشائع اليوم .. ينبغى ايضا أن ننظر إلى الظاهرة التى نبحثها من الخارج لرؤية ما بداخلها وان نقارن اثار نصوصها مع نصوص مختلفة لخطابات مختلفة عن الفترة ذاتها باللغة عينها وفى السياق عينه اذا امكن ذلك فلا يوجد فى اعتقادى منهج فعال اذا لم تكن هناك روح نقدية تعتمد على المقارنة بهدف الوصول إلى النتيجة أو الحكم الاقل سوءا والاقل ابتعادا عن الواقع والحقيقة وتلخيصا لما سبق اقول أن ما هو ضرورى فى مسألة المنهج هو أن نحدد اولا الاسئلة وان تكون هناك روح نقديه وفيما يتعلق بالباقى فان المنهج يتبع موضوعه لا ينبغى أن يكون هناك منهج يدعى انه يملك حقيقة مطلقة أو أن يكون فى حالة استعلاء على موضوع البحث .

□ هل تعتقد أن هناك استغرابا عربيا موازيا للاستشراق الغربى ؟

تييه : من الطبيعى أن يكون هناك استغراب فى الشرق ومن الضرورى أن يكون الهدف هو معرفة افضل وادراك افضل للغرب هناك باحثون من امريكا يتعمقون فى تاريخ العصور الوسطى الفرنسيه ولماذا لا يكون هناك باحثون من الشرق تكون لهم اهتمامات متشابهة ، مثل هذا

الاهتمام فى تصورى مفيد للجانبين ما الذى يمنع أن يأخذ باحث عربي موضوعا لدراسة ظواهر خاصة بالمجتمع الاوروبى القديم والوسيط والمعاصر ربما يواجه مثل هذا الاستغراب بمقاومة من السلفيين لانهم يبحثون عن الدفاع عن خصوصية ثقافتهم فى مواجهة هيمنة غربية لكننى لا اعتقد أن طريقتهم هى الطريقة المثلى لتحقيق ما يهدفون اليه فبدلا من الانكفاء على الماضى وانكار التاريخ . من الافضل تكوين جيل من المستغربين العرب يستطيعون بصورة جادة الحفاظ على اصالتهم واختلافهم اما الدعوة السلفيه التى ترفض الاخر فهى فى تصورى تتضمن جوانب انتحاريه وتمثل خروجا عن التاريخ بينما اذا قام الشرقيون بانشاء استغرابهم فالهم فى هذه الحالة سينقذون هويتهم ويدخلون التاريخ .

جان جوليفيه

نقد الاستشراق ليس بريئاً !!

جان جوليفيه

نقد الاستشراق ليس بريئاً !!

جان جوليفيه أحد المتخصصين البارزين في فلسفة العصور الوسطى بشقيها المسيحي والإسلامي. وكان من أوائل الباحثين الأوروبيين الذين اتجهوا إلى دراسة اللاهوت المسيحيي من خلال التركيز على قضايا النحو والمنطق . ولم تكن أطروحته الرئيسية "اللغة واللاهوت لدى أبيلارد" بمعزل عن هذا التوجه الجديد في دراسة فلسفة وفلاسفة العصور الوسطى .

بيد أن اهتمامه بدراسة اللاهوت المسيحي لم يمنعه من الاهتمام بفلاسفة الإسلام وكان صاحب نظرة مغايرة للكثيرين من أقرانه في هذا الشأن . لم يتوجه جوليفيه نحو دراسة فلاسفة الإسلام لمعرفة ، أو لخدمة ، الدراسات الخاصة بالفلاسفة اللاتين بل أصر على أن يدرس الفلسفة العربية كما هي وليس من منظور وظيفي كما هو شائع في كتابات أغلب الدراسات الغربية .

أثمر اهتمام جوليفيه بالدراسات العربية والإسلامية كتاباً هاماً عن الفيلسوف العربي "الكندي" ، ويعتبر من الكتب النادرة باللغة الفرنسية عن هذا الفيلسوف العربي الذي ينظر له كأول فيلسوف عربي والذي فتح الطريق أمام الآخرين من بعده . .

كيف جمع جان جوليفيه بين شقي الفلسفة في العصور الوسطى ، المسيحي والإسلامي ؟! وكيف أختط طريقه نحو الدراسات العربية الإسلامية ؟ وما هي رؤيته لعملية استخدام الفلاسفة

المسلمين في أغراض بعيدة عن منطق البحث العلمي ؟ وما هي المناهج الملائمة لدراسة فلسفة العصور الوسطى ؟ وهل تكون هي ذاتها عندما ندرس الفلسفة المسيحية أو الفلسفة الإسلامية ؟

حاورنا جان جوليفيه ، في إحدى مقاهي ساحة السوربون ، عن هذه التساؤلات ، وغيرها في نطاق حوار الاستشراق الذي أجريناه مع المتخصصين الفرنسيين في مجالات مختلفة من الاهتمام بالشرق لغة وتاريخاً واستراتيجية وفلسفة

□ لماذا التوجه نحو دراسة لغة وحضارة وأديان ثقافات أخرى غير الغربية ؟

جوليفيه : لكل باحث ظروفه الخاصة. بالنسبة لي بدأت اهتمامي أولاً بدراسة العصر الوسيط اللاتيني لكن أتيحت لي فرصة البقاء في الجزائر مدة ثلاث سنوات، فانتهزت هذه الفرصة في دراسة اللغة العربية وبما أنني أهتم بالتاريخ في العصر الوسيط بشكل عام، وأعلم كذلك أن هناك تاريخاً غنياً باللغة العربية في مجال الفلسفة، من هنا يمكن القول أن طريقي نحو تاريخ وثقافة وفلسفة حضارة أخرى غير العربية بدأ على هذا النحو البسيط. لكن هذا التوجه لم يتضمن تخلياً عن مجالي الأصلي وهو دراسة الفلسفة اللاتينية في العصر الوسيط بل صار لدي بحث مواز لها..

أتذكر الآن ما قاله لي هنري كوربان، في فترة البدايات، من أنني سأتمزق بين المجالين وأنني عندما أدرس هذا الجانب سأجد نفسي ميالاً إلى الجانب الآخر والعكس أيضاً ولكنني في النهاية حزمت أمري ونظمت أموري وجهدي بين دراسة المجال اللاتيني والعربي في آن واحد.

وفي فترة البدايات كان الأساتذة من مؤرخي الفلسفة، في أغلبهم، يرون أن أهمية معرفة الدراسات العربية تكمن في أنها تؤدي إلى معرفة الفلاسفة العرب الذين ترجموا إلى اللاتينية من أجل معرفة وخدمة الفلاسفة اللاتين، توما الأكويني وغيره، بالطبع تضاءل عدد هؤلاء الأساتذه الآن. لكن منذ البداية لم يكن هذا تصوري للأمور. كنت أدرس الفلسفة العربية كما هي وليس بهدف آخر.

قمت بدراسة كل مجال في حد ذاته وانطلاقاً من نصوصه الخاصة. ولم أجعل أبداً الفلسفة العربية تابعة أو خادمة في دراسة الفلسفة اللاتينية. ومنذ ذلك وأنا أحافظ على هذا التوجه، عندما أدرس مجالين فأنني أدرس كل منهما عبر مكوناته وقيمه الخاصة.

بالطبع ما قمت به كان مخالفاً للسياق العام، في فرنسا وفى دول أوروبية أخرى، فدراسة اللغة العربية ومجالاتها، لدى علماء اللغة والاجتماع والسياسة، كان يتم أحيانا، في إطار سياسة خارجية أو استعمارية. وكنت أعرف، شخصياً، في الجزائر بعض الأساتذة لا يحبون تماماً العرب ولا اللغة العربية، عرفت كذلك أستاذاً فرنسياً للغة الألمانية لم يكن يحب الألمان ولا اللغة الألمانية. بالطبع الوضع الآن قد تغير إلى حد بعيد، لكن السياسة الخارجية ومتطلباتها بالنسبة لمؤرخ الفلسفة هي دائماً أقل بالمقارنة مع عالم الاجتماع أو عالم السياسة من البديهي أن دراسة الفارابي أو إبن سينا أقل تعقيداً من دراسة هياكل وأنظمة دولة بترولية!

- طالما جاءت سيرة الفارابي هل كنت تدرسه كما كنت تدرس توما الأكويني .. من خلال المنهج ذاته ؟

جوليفيه : نعم، أستخدم المنهج العلمي، بدون أي خلفية مسبقة.

- لماذا إذاً يتصاعد هذا النقد الموجه للاستشراق والمستشرقين ؟

جوليفيه : هذا يفترض رؤية الأمور من جانب العرب وكيف ينظرون إلى ما يسمى بالاستشراق. وربما يكون من المفيد طرح تساؤلات حول إذا ما كانت هناك آراء مسبقة لدى العرب تأتي ليس فقط من الحاجة إلى الرد على سياق استعماري ثقافي وإنما لأن بعض العرب يرون من الأسهل الهجوم على الغرب ونقده أكثر من نقد الأوضاع داخل بلادهم، من المحتمل أن يكون هذا أحد أسباب هذا النقد، ولا أقول أنه يحتوي كل الأسباب. وفي تصوري إذا لم يكن الغرب بريئاً فإن العرب، في نقدهم، ليسوا أبرياء كذلك.

بالطبع الاستشراق السياسي، والدراسات الموجهة سياسياً مازالت قائمة، وإن بصورة أقل، إنها مسألة معقدة لأنها تعتمد على عوامل عديدة ومختلفة. المسألة الآن، بالنسبة لي، هي معرفة إذا كان الاستشراق اليوم يمكن أن يقدم شيئاً جديداً للبلاد العربية وفي الحقيقة أنتم الذين يمكنكم

الإجابة على ذلك. لكن دعني أقول لك شيئاً لا يتعلق فقط باللغة العربية وعالمها. هل تعرف أن الأساتذة الفرنسيين يشيرون إلى طلابهم الذين يدرسون العصر الوسيط بالاستعانة بمعاجم أعدها ألمان ! هل تعلم أن أول دراسات هامة في العصر الوسيط عن الأدب البروفنسالي قام بها ألمان. بتعبير آخر أريد القول مهما كان أصل أو موطن منتج الأعمال الهامة التي تغير مجرى الأشياء، لا يمكن لنا أن نتجاهلها. لابد من النظر في هذه القضايا وفقاً لمنطق ينظر إلى كل حالة نظرة مستقلة وليس بشكل عام.

- إذا عدنا إلى مسألة المنهج أو المناهج هل تعتقد أنه يمكن تطبيقها في الشرق كما في الغرب أم أن لكل ثقافة أطرها ومعاييرها الذاتية التي تفترض رؤى وملامح معينة في طرق التناول والمعالجة ؟ هل تدرس، وأكرر السؤال، الفارابي وموسى إبن ميمون وتوما الاكويني بنفس الطريقة ؟

جوليفيه : ربما ليس بنفس الطريقة لكن بالقطع بنفس الروح. لابد أن أشير قليلاً إلى وضع الدراسات الفلسفية العربية في الجامعات الفرنسية .. لا يزال هناك من يبحث دائماً عن المصدر الإغريقي لهذه الفلسفة العربية. وأنا لا أميل كما ذكرت إلى هذه الطريقة، ما أفكر فيه وما أعتقده أنه ينبغي تناول، أي ثقافة، بنفس الروح، مهما كانت أصالتها وهياكلها الخاصة وإشكاليتها العامة. لا ينبغي أن نثنيها على شئ آخر. أو أن نبحث داخل كل نص عربي عن أصله الإغريقي.

- لكننا ، فى كثير من الأحيان ، نجد أغلب الباحثين والمؤرخين لتاريخ الأفكار ، لا يكتفون بالعودة إلى مجرد قراءة النصوص بل يضفون عليها تفسيرات وتأويلات بعيدة كل البعد عن منطق وفضاء هذه النصوص. خذ نموذج الاحتفالات التى جرت فى فرنسا بمناسبة مرور (٨٥٠) سنة على ميلا د الفيلسوف العربى "موسى بن ميمون". فماذا كانت حصيلة هذه الاحتفالات أو القراءات؟ المحصلة النهائية أن الفيلسوف العربى "موسى بن ميمون" لم يعد عربياً و لم يعد نتاجاً للمجتمعات العربية الإسلامية التى عاش فى ظلها ، و لم تعد ثقافته عربية إسلامية وإنما كان عبر هذه القراءات يهودى فقط ونموذجاً للثقافة اليهودية وناطقاً باسمها فقط مع اعتراف شكلى فى نهاية القراءات بأنه مدين بشئ ما

للفلاسفة الإسلاميين مع إسترداد هذا الإعتراف الشكلى بالإشارة إلى أنـــه يمـــاثل "تومـــا الاكوينى" فى علاقته بالحضارة العربية الإسلامية وأن محاولته للتوفيق بين الدين والفلســـفة ليست وليدة حركة الفكر فى المجتمع العربى الإسلامى ودرجة تطوره وإزدهاره بل وليـــدة لقاء بين اليهودية والعقل الغربى ، وأن "موسى بن ميمون" فى محاولته تلك كان يتابع مـــا فعله "فيلون السكندرى" من قبل، وما سيفعله فلاسفة ألمان فى القرن العشرين. وكأن المحيط الإسلامى الذى ظهر فيه فيلسوفنا لا وجود له !!

جوليفيه : بالطبع لا أختلف معك فى هذا الطرح ، ولا يمكن لمن يقرأ النصـــوص جيـــداً إلا أن يرى أن الفلسفة اليهودية فى العصر الوسيط إنما تقع فى وسط إسلامى هذا أمر مؤكد. أنا أوافقق على ما ذهبت إليه ، وأن هناك أشياء أخرى غير لقاء اليهودية بالعقل اليونانى. هناك الإســـهام العربى الإسلامى ، هناك الإسهام المسيحى اللاتينى

□ ما هي خطوات المنهج الذي تتبعه عند دراسة الفكر في العصر الوسيط ســـواء كـــان إسلامياً أم مسيحياً ؟

جوليفيه : أحاول البدء بفهم ما تقوله النصوص. ومتابعة كل نص كلمة، كلمة، قراءة كل جملة ومعرفة المعنى المقصود منها، وثانياً أبحث عن السياق العام الذي ظهر فيه هذا النص، الســـياق القريب والبعيد، مكانة الكتاب في مجمل أعمال المؤلف، مكانة المؤلف في عصره وبهذه الطريقـــة يمكن أن نصل إلى فهم النص في إقليميته الخاصة وعبر إشكاليته الخاصة، إنها طريقة تبحـــث في كل مرة عن إيصال التفاصيل إلى الصورة العامة والعكس كذلك.

وما أقوله هنا هو كشف عن طريقتي الخاصة في التفكير. أنا من الذين يعتمدون على النصـــوص، ويعودون إليها من خلال قراءة دقيقة.

□ هل لثقافة الباحث، ومحيطه الخاص، بعض الأثر في توجيه بحثه إلى حد ما ؟!

جوليفيه : نعم يحدث هذا، لا يتمكن الباحث من التخلص نهائياً من ثقافته الموروثـــة. وهنـــاك دائماً بعض الأشياء تبقى عن وعي أو غير وعي. لكننا نحاول قدر الإمكان الإفلات من ذلك.

□ لماذا لا يوجد استغراب عربي في مقابل استشراق غربي، تساؤل يردده البعض هنا هل لديك ملامح إجابة عن هذا التساؤل ؟

جوليفيه : لا أعرف بقدر كاف المجتمعات العربية كما أنني لست ملماً بالفكر العربي المعاصر .. هل لدى العرب فضول وتطلع نحو الآخرين. لا أعرف ذلك بصورة جيدة. لكني لا أميل إلى الانغلاق في أي صورة من صوره. ولدينا في فرنسا، في فكرنا السياسي دعوات للانغلاق تجدها عند "موراس" و"باريز"، وهو انغلاق ليس موجهاً فقط ضد العرب أو المسلمين وإنما ضد الألمان وغيرهم من الشعوب الأوروبية .. هذا تراث موجود لكني لا أحبه كثيراً، وأميل إلى تنوع اللغات والثقافات وفي تصوري أن ثمة ثروة هائلة في التطلع نحو الآخرين. وأعتقد أنني تعلمت ذلك من تاريخ الفلسفة عندما بدأت بإدراك هذا التاريخ كما هو وليس كما يراد له.

الأب ميشيل لولون

كم من الغربيين يعرفون الغزالى

وابن خلدون وطه حسين؟!

الأب ميشيل لولون

كم من الغربيين يعرفون الغزالى

وابن خلدون وطه حسين؟!

الأب ميشيل لولون يمثل أحد الوجوه البارزة في ، الساحة الفرنسية ، بمواقفه وكتاباته ونشاطاته السياسية والدينية والاجتماعية . وهو من الأصوات القليلة التي ترتفع من وقت لآخر للمطالبة بإعادة نظر في الصورة المشوهة للإسلام والمسلمين في الأوساط الإعلامية والسياسية في عواصم الغرب.

وعن معرفة دقيقة بكتابات هذا الأب وبعض المؤتمرات التي شارك بها يمكن القول أن نزعته الإيمانية مسؤولة بشكل أساسي عن نظرته المتعاطفة مع الإسلام والمسلمين وأملت عليه مبدأ احترام الحقيقة حتى مع المغايرين لمحتوى نزعته الإيمانية . وبدون تردد يمكن أن ندرج الأب لولون ضمن دائرة المؤمنين الذين يؤثر إيماهم بشكل إيجابي على ما يطلقون من أحكام ، وهو شئ أصبح نادر الوجود في هذه الأيام سواء لدى المؤمنين أو غير المؤمنين .

أمضى الأب لولون أكثر من ربع قرن فى تونس ، التي أحبها كثيراً ، وهو يعرف الحياة العربية والإسلامية في تفاصيلها الكبرى والصغرى ، وأسس علاقات مع كثير من الأفراد والمؤسسات والجامعات التي تكن له التقدير والاحترام برغم وجود الاختلافات والتباينات في الآراء والمواقف.

عمل الأب لولون متحدثاً باسم سكرتارية الكنيسة الفرنسية للعلاقات مع الإسلام (١٩٧٥-١٩٨٠) كما عمل مستشاراً للفاتيكان في دائرة العلاقات مع الأديان الأخرى ، وله مجموعة من الكتب أهمها : "تعرفت على الإسلام" (حصل على جائزة الصداقة الفرنسية العربية "١٩٧٦") "من أجل حوار مع الملحدين" ، "والإسلام والغرب" ، "حرب أم سلام في القدس"، وأخيراً "الكنيسة الكاثوليكية والإسلام" .

ومن المعروف أن الأب لولون قُدِمَ إلي المحاكمة مع روجيه جارودي والقس ماثيو عام (١٩٨٢) بتهمة العداء للسامية في أعقاب انتقادهم للغزو الإسرائيلي في لبنان لكن المحكمة الفرنسية آنذاك أصدرت حكمها الشهير ببراءتهم من التهم الموجهة إليهم واعتبرت أن نقد سياسة دولة ما لا علاقة له بالعداء للسامية .

تدور إسهامات الأب لولون ، بصورة أساسية ، حول فكرة الحوار الإسلامي — المسيحي التي كرس لها معظم نشاطه منذ أن كان في تونس ، ومع عودته إلى باريس نشط في تأسيس عدة جمعيات كلها تدور ، في المقام الأول والأخير ،حول الحوار الإسلامي — المسيحي بحيث يصعب أن يأتي ذكر هذا الحوار في فرنسا ، دون أن يتذكر المرء اسم هذا الأب الذي عمل في هذا المجال منذ بدايات الشباب وحتى الكهولة

وتقوم فلسفة هذا الأب على فكرة بسيطة ، أو مبسطة ، وهي أن ما بين الغرب والإسلام ليس سوى " سوء تفاهم " أو "سوء فهم " ، من جانب إلى آخر ، وانه يكفي إبراز الحقائق حتى يسير العالم في أمن وسلام . وانطلاقاً ، من هذه القناعة ، يحاول أن يصحح الأخطاء والصور الزائفة لأقرانه ومعاصريه ، في فرنسا ، عن الإسلام والمسلمين وينتظر من يقوم ، على الضفة الأخرى للبحر المتوسط ، بعمل مماثل لما يقوم به .

وحيث أن جزءاً كبيراً من سوء الفهم هذا يعود إلى الجهل وعدم المعرفة من قبل الغرب للثقافة العربية والإسلامية وتطوراتها المعاصرة ، فإن الأب لولون يحاول تقديم هذه المعرفة بعد أن ينتقد بعنف الصورة السلبية التي تقدمها وسائط الإعلام عن الإسلام والمسلمين وتصويرها " للصحوة الإسلامية "بأنها قوة تأخر وإراقة دماء .

والى جانب نقده للجهل وعدم المعرفة يركز الأب لولون ، كذلك ، على مصدر آخر من مصادر "سوء الفهم" وهو تعود الوعي الغربي على الاعتقاد والتصرف كما لو أن الحضارة الغربية هي وحدها الأكثر أصالة وعالمية ، وان ما على الشعوب الأخرى إلا اقتفاء أثرها إذا أرادت أن تكون شعوباً حديثة وهذه المركزية الأوروبية ، في نظر الأب لولون هي التي دفعت عدداً كبيراً من الأوروبيين ، ومنهم صديقه القديم روجيه جارودي، إلى الإعلان أن الغرب مجرد عرض أو حادث وان هناك حضارات أخرى هندية أو صينية أو إسلامية ، تملك ثروات روحية هائلة يمكن لها أن تمنح الغرب الكثير من القيم الجوهرية التي يجهلها أو يفتقدها.

* * * *

- التقيت الأب لولون ، في إحدى مقاهي ساحة السوربون ، في الوقت الذي وصلت فيه المحاكمة الجديدة لروجيه جارودي إلى ذروتها. وكان مكن الطبيعي أن يسيطر هذا الحدث على حوارنا معه لكنني قبل أن يأخذنا الحديث في هذه القضية طرحت عليه بعض التساؤلات الخاصة بفكرة "حوار الاستشراق" ، وما أنجزته من حوارات مع أقرانه من المفكرين والباحثين المهتمين بالعالم العربي والإسلامي وبادرت الأب لولون باستيضاح عن موقفه من التساؤل الذي يطرحه البعض هنا عن غياب الاستغراب العربي في مقابل الاستشراق الغربي فقال.

لولون : في الحقيقة ، أنا لا انظر إلى الأمور من هذه الزاوية ، بل ربما أسير في اتجاه متناقض لمحتوى هذا التساؤل ، أنا أرى أن الذين يتحدثون عن الإسلام والمسلمين والعرب في مجتمعاتنا يفعلون ذلك دون دراية أو معرفة حقيقية ، دعني أتساءل : كم من الفرنسيين والألمان ، حتى من بين أولئك المثقفين يعرفون بأسماء كالغزالي وابن خلدون أو طه حسين على الرغم من أن القيمة الإنسانية والروحية لإنتاجهم يمكن مقارنتها بأسماء اوغسطين أو مونتاني أو كامو .. وكم من القادة السياسيين والزعماء والنقابيين وحتى القساوسة قد فاجأهم ما يطلق عليه هنا "الصحوة الإسلامية" في حين أنها لم تولد اليوم أو الأمس بل بدأت منذ نهاية القرن الماضي ،ولو كان القادة والجامعيون والاقتصاديون والصحافيون واللاهوتيون ، في الغرب ،قد فهموا ما تعنيه

أسماء كالأفغاني أو محمد عبده أو رشيد رضا لما فوجئوا بالصحوة الإسلامية التي برزت أمامهم في وضح النهار بنهاية القرن العشرين .

في الحقيقة استطلاعات الرأي والمعرفة المباشرة تقول أن الشرقيين والمسلمين يعرفون الكثير عن ثقافات الغرب وآدابه وإعلامه أكثر مما يعرفه الغربيون عن بلاد الشرق والإسلام ، وأنا لا أتوهم أو أبتعد عن الحقيقة عندما أقول ذلك يكفي الرجوع إلى استطلاعات الرأي وحدها توضح حقيقة الأمر .

- هناك في العالم الإسلامي من يتشكك في إمكانية الحوار الإسلامي المسيحي الذي تدعو إليه ، خاصة بعد المذابح التي حدثت للمسلمين في يوغسلافيا السابقة وجمهورية الشيشان ومناطق أخرى من العالم ، وبعضهم ينظر إلى ذلك على انه حرب صليبية جديدة ضد الإسلام والعالم الإسلامي . كيف تنظر إلى هذا الأمر ؟

لولون :أقول للأسف ، في السنوات الأخيرة هناك ضحايا من كل الجهات ، هذا صحيح لكن هذا الأمر لا ينبغي له أن يقلل من عزيمتنا على العمل معاً وليس فقط لمجرد الحوار ، وأرى الآن ضمن الجماعة المسلمة والجماعة المسيحية العديد من الأفراد يمتلكون وعياً متقدماً بضرورة العمل المشترك ، وأعتقد ، على نقيض المظاهر ، أن الصداقة والتعاون والعمل المشترك يتقدم أكثر فأكثر على الرغم من وجود بعض الأحداث المؤسفة ، وأعتقد أن هذا العمل المشترك يمكن أن يقطع الطريق أمام بروز حرب صليبية جديدة . فعندما أستمع في أجهزة الإعلام وفي المحادثات العامة إلى أن الغرب المسيحي / اليهودي مهدد من قبل الجنوب / الإسلامي ، وعندما ألاحظ أيضاً في بعض الصحف والمجلات من يقول، من المسلمين ، أن الإسلام هو دين الجنوب ضد الإمبريالية الغربية المسيحية / اليهودية أقول بدوري إذا واصلنا هذا المنطق لدينا ولديكم فإن كل الطرق مهيأة ، في هذه الحالة ، لبروز حرب صليبية جديدة بين الشمال والجنوب وليس فقط بين أوروبا والشرق الأوسط ، بين شمال مسيحي غربي وجنوب إسلامي بينما في حقيقة الأمر الشمال ليس مسيحياً يهودياً فقط بل مسلماً أيضاً وكذلك الجنوب ليس مسلماً فقط بل يشمل كذلك مسيحيين وبوذيين .. إذاً هذا المنطق هو منطق زائف وأنا أرفضه تماماً وأستبدله بمنطق آخر يقول أن كل المؤمنين حول ضفاف المتوسط عليهم أن يتعارفوا أكثر فأكثر وأن يعملوا من

أجل تعاون وتضامن الشمال والجنوب ومن أجل تحقيق توازن بين شمال غني وجنوب فقير وأن يسود هذا التوازن المنشود وليس المواجهة ، ووسيلتنا لذلك الحوار والعمل المشترك .

□ نعود إلى القضية / الحدث كيف تنظر إلى محاكمة جارودي اليوم بالمقارنة مع محاكمته في العام ١٩٨٢ ؟

لولون : في محاكمة اليوم نجد جارودي وحده ، وهو صديق قديم لي طلب مساندتي له في هذه القضية فكتبت له رسالة تفصيلية بموقفي أذاعها — مع رسالة من الأب بيير — في مؤتمر صحافي في ١٨ آذار (مارس) الماضي لكن الصحف الفرنسية لم تنشر منها سوى أسطر قليلة . وموقفي اليوم مختلف عن موقفي في المحاكمة الأولى عام ١٩٨٢ ، لأنني لست متفقاً مع جارودي في كثير من القضايا ، خصوصاً تفسيراته لبعض المسائل اللاهوتية وطريقته في تفسير النصوص الدينية ، كذلك لا أشاركه موقفه السياسي ، كان ماركسياً و لم أكن كذلك ، فأنا ديغولي لكن فيما يتعلق بكتابه الأخير "الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية" لا أريد ولا يمكنني التعليق عليه لأنني لا أملك قدرات المؤرخ المؤهل للخوض في هذه المسائل . وأعتقد أن هذا الأمر يخص جماعة المؤرخين وبالتالي لا يمكن أن أسانده في أمر الكتاب كما هو .

□ في أي شيء تسانده إذاً ؟

لولون : مساندتي لجارودي تعود إلى عوامل أخرى ، أولاً أسانده دفاعاً عن حرية التعبير في فرنسا ، لست موافقاً على منع الناس من التعبير عن آرائها ، لكل إنسان الحق في التعبير عن رأيه بحرية ، هذا حق جوهري للإنسان ، ولا أعتقد أنني وحدي في هذه القناعة ، بل معظم المثقفين الفرنسيين يعتقدون مثلي أن من الخطأ إقرار القانون الذي يجرم رأياً أياً كان محتواه ، وثانياً أساند جارودي لأنه يطرح أشياء مهمة على الحركة الثقافية والسياسية وأعتقد أن مناقشتها ونقدها أهم بكثير من رفضها خصوصاً ما يطرحه بصدد العلاقات بين الشمال والجنوب ، تقارب وتباعد ضفتي المتوسط والصدام في الشرق الأوسط وفلسطين ، علاقات أوروبا بالعالم العربي والإسلامي ، وهي قضايا مهمة لكن جارودي لا يحظى باهتمام أجهزة الإعلام أو اهتمامات المثقفين الفرنسيين لهذا أسانده دفاعاً عن حرية التعبير ولأهمية القضايا والآراء التي يطرحها .

□ كيف تفسر موقف الأب بيير ، وهو رجل دين مثلك ، في تأييده لآراء جارودي في كتابه الذي أحدث هذه الضجة ؟

لولون : لدي احترام كبير للأب بيير ، ولا أقبل الاتهام الموجه إليه بالعداء للسامية بل أعتبره اتهاماً عبثياً لكن مع ذلك أقول أنه لم يكن متروياً في تعليقاته على كتاب جارودي، ولا أحب له أن يتدخل في النقاش حول القضايا المطروحة في الكتاب ، وكان من الأفضل له أن لا ينطلق في مساندته لجارودي بهذا الشكل لأن المسألة معقدة جداً .

وكان عليه أن يتحاشى الدخول في مناقشة حول مراجعة تاريخ هذه الفترة من الحرب العالمية الثانية ، المطلوب أن نسعى أولاً وأخيراً إلى المصالحة بين الناس وأن نتحاشى كل ما يبعدنا عن هذا الهدف . أنا أحترم كل الأديان خصوصاً الأديان الإبراهيمية الثلاثة ، وعبرت دائماً عن إعجابي بالديانات التوحيدية ولكن كما قلت من حقي أن أنتقد سياسة دولة إسرائيل من دون أن أتهم بالعداء للسامية ، ولا أقبل أن أتهم بهذه التهمة ، وأعتقد أنها إهانة أن يوجه إلى الاتهام بالعداء للسامية .

□ لم نسمع عن تهمة العداء للعرب والمسلمين ؟

لولون : أنا ضد كل أنواع التمييز العنصري ، واللاسامية هي أحد أنواع العنصرية ، هناك أشكال أخرى بالطبع ، هناك العداء للعرب وهناك العداء للإسلام والمسلمين ، وأعتقد أن كتبي ومواقفي تشهد برفضي التام لمثل هذه العنصرية في أشكالها ومهما كان مصدرها .

□ كيف تفسر صدور قانون يجرم الأفكار والآراء في فرنسا ؟وما الظروف التي أدت إلى صدوره في نظرك ؟

لولون : لا أعرف تماماً الظروف التي أقر فيها هذا القانون وأعرف أن كثيراً من النواب والقضاة كانوا معترضين على صدوره وأعتقد أن الأسباب التي أدت إلى استصداره تكمن في أن الرأي العام الفرنسي والأوروبي مطبوع جداً بدراما الحرب العالمية الثانية وبأن ما حدث فيها لا ينبغي أن يغيب عن الأذهان وشاهدت بنفسي ماذا كان يعني الاضطهاد النازي لليهود ولغيرهم وفي أوروبا بشكل عام لدينا حساسية تجاه ذكر هذه الحرب ونضعها دائماً في الاعتبار

لكني شخصياً منزعج من إقرار قانون يمنع النقاش والخوض في مسائل تاريخية ولا يعني ذلك أنني أنكر وجود الإبادة التي حدثت بل أقول أن المؤرخين قاموا بدراستها ويمكنهم أن يواصلوا ذلك وأعتقد أنني لو كنت نائباً في البرلمان عام ١٩٩٠ لما وافقت على إقرار هذا القانون لأنه يبدو لي انتهاكاً لحرية التعبير .

□ هل تعتقد بإمكانية تطبيق هذا القانون على كتاب جارودي وإصدار حكم عليه بالسجن لمدة عام مع الشغل وتغريمه ٣٠٠ ألف فرنك فرنسي ؟!

لولون : لا أعرف هناك محكمة وهناك محامون وهناك قضاة لابد أن ينفذ القانون فإذا كان في الكتاب ما يتعارض مع مواد القانون فإن القاضي ملزم بتنفيذه . لكن تظل المشكلة قائمة وهي ضرورة مناقشة هذا القانون لمعرفة ما إذا كانت هناك إمكانية بحث هذه القضايا بحرية أم لا وهذا لا يعني مرة أخرى أنني أضع موضع الشك مسألة حقيقة الهولوكوست أو أنني متفق مع كل ما يطرحه جارودي ، أنا أحترم قناعته وحقه في الاعتقاد بما يرى ، فهذه هي حرية الفكر والتعبير. وذلك رغمْ أنني لست متفقاً معه في طريقة تناوله العقيدتين المسيحية والإسلامية معاً .

□ في أي نقاط تختلف معه ؟

لولون : بوصفي كاثوليكياً أؤمن بضرورة احترام المؤسسات والسلطات الدينية ، فأنا مرتبط ببابا روما وجارودي يذهب أحياناً إلى درجة بعيدة أختلف مع بعض المسؤولين الدينيين المسلمين لكن لا أنتقدهم بشكل جذري كما يفعل جارودي فهو في أحيان كثيرة يصدر أحكاماً متعسفة ضد السلطات الدينية والسياسية .

□ ماذا تقصد بالسلطات السياسية؟

لولون : أعني أنه ينتقد بصورة مستمرة ، فمن حقه أن ينتقد الرئيس جاك شيراك لكن قبل أن يبدأ ذلك عليه أن يعترف بأنه يسير هذه الأيام بسياسة جديدة مهمة في الشرق الأوسط وهي امتداد لسياسة الجنرال ديغول ، فالنقد لا يعني رؤية ما هو سلبي فقط بل ما هو إيجابي أيضاً وكذلك موقف جارودي إزاء إسرائيل وسياستها ،ويعلم الله إلى أي مدى وقفت ضدها في العام ١٩٨٢ وبعد ذلك لكن في اللحظة التي يبدو فيها بريق أمل للسلام بين الإسرائيليين

والفلسطينيين لابد من تشجيع الحوار بدلاً من إطلاق المناقشات التي تؤدي إلى إغلاق الطريق أمام السلام أنا مع السلام وضد الإثارة .

□ والعدالة ؟!

لولون :بالطبع أنا مع العدالة ، وأثبت ذلك في مواقفي ، لكنني أسعى إلى العدالة مع احترامي لخصومي ، أسعى للعدالة من دون العنف حتى اللفظي ، في الحقيقة ما أعيبه على جارودي هو الإفراط في النقد للآخرين وكذلك أدين الجهات الأخرى التي تنتقده بعنف . لا ينبغي أن نصور الأخر دائماً كأنه شيطان ، لابد من تأسيس حوار فعلي وحر بين القناعات السياسية والدينية ، وفي هذا الطريق وحده يمكننا أن نصل إلى حلول لمشاكلنا وليس عن طريق تصوير كل ما يخالفنا بأنه الشيطان .

□ منذ أكثر من أربعة عقود وأنت تدعو إلى الحوار الإسلامي ـــ المسيحي ، ألم تتعب من هذه الدعوة ؟ ألم يصبك الملل بعد ؟

لولون : لا لأنني أحب هذه الدعوة ، وما يحبه الإنسان لا يسبب له أي تعب أو ملل . وبما أني أعتقد أن هذه الدعوة هي شئ أساسي وجوهري فإنني أجد نفسي دائماً في حالة نشاط دائم ، وأعتقد أن العلاقات بين المسلمين والمسيحيين تسير في الاتجاه الصحيح وتتقدم بخطوات سليمة على رغم ما يبدو على السطح من مظاهر خارجية تشير إلى نقيض ذلك .

جان ديجو

الأدباء العرب

هل تنقصهم جرأة التعبير ؟

جان ديجو

الأدباء العرب هل تنقصهم جرأة التعبير ؟

جان ديجو من ابرز المتخصصين الفرنسيين فى الأدب المغربى المكتوب باللغة الفرنسية وله مؤلفات عديدة فى هذا الميدان. آخر ما صدر له عن "المطبوعات الجامعية الفرنسية" كتابة ، فى سلسلة "ماذا أعرف" الشهيرة تحت عنوان "الأدب المغاربى المكتوب بتعبير فرنسى". عن كتابه الأخير وعن اهتمامه بهذا الأدب كان لنا معه هذا الحوار :

□ فى البداية نريد ان نعرف الأسباب التى دفعتك الى اختيار هذا العنوان ، خصوصاً وان هناك خلافات حول تسمية هذا الأدب المغربى المكتوب بالفرنسية ؟

ديجو : فى الواقع أنا أسميه "الأدب المغربى باللغة الفرنسية" لكن تسميه "الأدب المغربى ذى التعبير الفرنسى" تعود الى دار النشر التى استخدمت هذا الوصف المطابق لمجموعة الكتب عن الآداب الأجنبية ذات التعابير الفرنسية.

□ الا تعتقد ان تسمية هذا الأدب بهذا الشكل تحدد بصورة جلية طبيعته ومحتواه ؟

ديجو : بالطبع كلمة "تعبير" تشير الى أعماق ثقافية اكثر من كلمة "لغة". لكن ينبغى القول ايضا ان هؤلاء الكتاب هم أولاً مغاربة. مثلاً مالك حداد يقول : نحن نكتب بالفرنسية لكن ليس كفرنسيين. لذلك أنا أميل الى تسميته "أدب مكتوب بلغة فرنسية لكن بتعبير عربى".

- كيف تفسر ان هناك ضجة حول هذا الأدب ما بين مؤيد ومعارض له ؟ وكيف تفسر ان أدب المهجر المشرقى (جبران خليل جبران ، ميخائيل نعيمة) مثلاً مع فارق السياق الزمنى لم يقابل بمثل هذه الضجة ؟

ديجو : اعتقد ان ذلك يعود الى السياق الاستعمارى الذى صاحب التجربة المغربية الأمر الذى جعل البعض يطرح تساؤلاً : لماذا يكتب هؤلاء المغاربة بالفرنسية ؟ قد يكون من المفهوم ان هؤلاء الكتاب قد تعلموا فى مدارس فرنسية ولا يعرفون الكتابة بالعربية. لكن بعد نيل الاستقلال لماذا يستمرون فى الكتابة بالفرنسية ؟ لماذا يكتبون بلغة الأجنبى المحتل سابقاً ؟ هذه هى الصورة المبسطة للنقاش الدائر فى بعض الأوساط المغربية ، حيث يرى البعض انه أدب غير أصيل وانه مكتوب أساساً من أجل إرضاء الفرنسيين ؟

- وماذا ترى أنت ؟

ديجو : بشكل عام لا أتصور أن هذا الكلام حقيقى. وفى كتابى ذكرت أن الملك الحسن الثانى الذى أستاء من فرنسة التعليم والإدارة فى فترة الحماية هو ذاته الذى قال : "ليس من المسكن معرفة اللغة الفرنسية بدون أن نحبها أنها نافذة على عالم المنطق والعقل والحكمة" بالطبع أن تملك اللغة الفرنسية يسمح بتحقيق أشياء إيجابية كثيرة حتى لو كانت لغة المحتل اذ إنها تساعد على التخاطب والتفاهم معه.

- كيف تنظر الى مستقبل هذا الأدب ؟

ديجو : هذا السؤال يطرح من ثلاثين عاماً. وأجيب عليه فى العادة بالاستناد الى الأرقام والإحصاءات ففى البداية كانت تظهر رواية أو روايتان أو ثلاث فى السنة الآن يظهر ما يقارب الخمس عشرة رواية أو أكثر من ذلك. هناك أيضاً ظاهرة أخرى تلفت الانتباه وهى ظهور فضاء أدبى جديد متمثل فى روايات الأدباء الناشئين فى أوساط المهاجرين فى فرنسا. وهم أدباء يحملون حساسية جديدة تعبر عن أدب جديد. لكن مع تزايد نفوذ الحركات الاسلامية. ربما قد يتغير المناخ بأسره.

□ سؤال أخير : فى كتابك استشهدت بفقرة لتوفيق الحكيم يقول فيها : "لقد صار إنتاج الأدب الجزائرى باللغة الفرنسية مشهوراً فى العالم بأسره فلنأمل أن يكون الأمر كذلك (فى مستقبل قريب) بالنسبة للإنتاج المكتوب باللغة العربية". كيف تعلق على هذا النص ؟

ديجو : أتصور أن أهل المشرق لا يبدون اهتماماً كافياً بالإنتاج المغربى فهو غير معروف بالنسبة لهم. وربما يكون هناك عوامل تقديم سلبية لهذا الأدب المغربى المكتوب بالفرنسية ، ومنطق هذا النقد أحياناً أن هؤلاء المغاربة لا يعرفون الكتابة باللغة العربية. ومن جهة أخرى لكى يعرف الأدب العربى المكتوب باللغة العربية لابد من أن يترجم أولاً بصورة جيدة على يد مترجمين أكفاء وأن يتم عرضة بطريقة جيدة وبدعاية جيدة. وفى تصورى لابد الآن من عمل تحقيق عن الكتب المترجمة من العربية إلى الفرنسية لأنه لا يمكن لنا أن نهرب من العامل السوسيولوجى للبيع ، فاذا لم تكن هذه الكتب تباع جيداً مثل الكتب المترجمة من آداب أميركا اللاتينية او الآداب الأمريكية والإنكليزية فلابد من أن نفكر جيداً فى دلالات هذا الواقع.

□ فى تقديرك ، على من يقع اللوم فى هذه الحالة ؟

ديجو : يقع اللوم على العرب أولاً وأخيراً. صحيح أن الوضع قد تغير الى حد ما الآن بعدما حصل نجيب محفوظ على جائزة نوبل ، لكن لابد من بذل مجهود أكثر فى الترجمة الجيدة من العربى الى الفرنسية ، وقبل الترجمة لابد من أن تكون هناك أعمال جيدة أولاً بالعربية. فأنا لا أعرف اذا كان هناك كتاباً وأدباء مغاربة باللغة العربية يصلون إلى أهمية الكتاب المغاربة الذين يكتبون بالفرنسية هذه هى المشكلة وعلى هؤلاء الكتاب العرب ان يكونوا أكثر جسارة فى التعبير.

جان بيير برونسيل هوجوز

أنا متهم زوراً وأرفض التعصب

جان بيير برونسيل هوجوز

أنا متهم زوراً وأرفض التعصب

جان بيار برونسيل هوجوز ليس صحافياً مثل الآخرين فكتاباته عادة ما تثير الخلاف والجـدل، وفى أغلب البلدان العربية التى عمل فيها مراسلاً صحفياً كانت تنتهى دائماً فترة خدمته بصـورة غير طبيعية مثلما حدث معه فى الجزائر ومصر والسودان. ومن المآخذ التى توجه فى العـادة الى تغطياتة الصحفية إنها دائماً منحازة وغير موضوعية وتتعمد الإثارة. والتى تشكل، مع غيرها من الكتابات المتزايدة هذه الأيام، نموذجاً للذين يريدون الصدام واذا كان هناك فى هذا الطوفان من الكتابة الغربية عن الإسلام والمجتمعات العربية تياراً موضوعياً، محدود الإنتشـار، يسـعى أقطابه ببواعث مختلفة للاقتراب أكثر فأكثر من واقع المجتمعات العربية والإسلامية ومحاولة فهمها والنظر إليها من خلال هياكلها الداخلية وقيامها الخاصة وأدواتها فى المعرفة والاحتكام ومحاولـة إنصافها أمام الصور المشوهة لها فى وعى الرأى العام الغربى فإن هناك التيار الغـالب والأكـثر انتشاراً فى هذه الخريطة العامة والمتمثل فى الكوادر المهيمنة فى وسائط الاعلام المختلفة ودوائـر صنع الرأى العام وهو تيار لا يزال وفياً لتراث "سوء الفهم التاريخى بين الإسـلام والغـرب" ويكشف عن عداء يصل فى بعض الأحيان إلى الهذيان المريض الذى ميز الغرب الاستعمارى فى عدائه المستحكم.

من أشهر رموز هذه الكتابة الغربية المعادية "جان بيير برونسيل هوجوز" ويكفى أن نشير الى كتابة الشهير "قارب محمد" وما يتضمنه من غل طائفى وجرأة فى إصدار الأحكام وتشوية الآخرين دون أى احساس بالقلق أو التوتر وما يتضمنه كذلك من محاربة للمستشرقين الفرنسيين الذين يحاولون تقديم صورة موضوعية عن الاسلام والمجتمعات العربية مشككاً فى نواياهم وكتاباتهم فهو يعترض على من يشير منهم إلى أن "الإسلام يحترم العقل" أو أن "روح الإسلام بجوهرها ديمقراطية" أو أن "الإسلام لم يفرض بالإرغام فى أى مكان" أو أن "من المحافاة للحقيقة القول بأن حسن البنا هو مؤسس لحركة إرهابية" وهى عبارات لاقطاب التيار الأول من أمثال "روجيه جارودية وأوليفيه كاريه وميشيل لولون" بينما "جان بيير هوجوز" يعارض هؤلاء المستشرقين كما يقول من خلال ما يراه فى الواقع اليومى للمسلمين والعرب. فإذا أراد أن يثبت عدم تسامح الإسلام فأنه يتحقق من ذلك بكلمة كتبها شخص ما على حوائط المترو فى باريس أو أن يلتقط بعض الفقرات المتطرفة من صحف ومجالات إسلامية متشددة ليقدم من خلال هذه اللقطات المتباينة فى مصادرها ومداها الصورة الأخرى أو الجانب الآخر من الإسلام الذى يجابه به الإسلام كما يعرضه المستشرقون المتعاطفون مع المجتمعات الإسلامية.

وبما انه أحد الذين يغطون أحداث العالم العربى والإسلامى ، فى الغرب ، عبر صحيفة "لوموند" الذائعة الانتشار ، وعبر مؤلفاته أيضاً ، كان من الضرورى ان نتحاور معه على الرغم من خلافنا الجذرى مع كثير مما يكتبه. وهنا نص هذا الحوار الذى حاول فيه أن يقدم صورة جديدة غير تلك الصورة البائسة التى تركتها كتاباته ومواقفه.

□ كيف ، وفى أى ظروف ، بدأت اهتماماتك بقضايا العالم العربى والإسلامى ؟

هوجوز : فى الواقع أنا أنتمى الى هذا الجيل الذى أطلق عليه "جيل حرب الجزائر". فى بداية الستينات كان الشباب الفرنسي قلقاً من الوضع الجزائرى ، وكنت فى هذا الوقت لا أعرف الكثير عن البلاد العربية والإسلامية. وكنت أريد حقاً أن أفهم لماذا ترفضنا هذه البلدان وبصفة خاصة الجزائر ؟! وقد دفعنى هذا الوضع الجزائرى الى متابعة الدروس الجامعية فى باريس عن شمال أفريقيا : العرب ، البربر ، بلاد الاسلام وعلاقات هذه الدول والشعوب بفرنسا والمسيحية. ثم كانت أول زيارة لى الى الجزائر عام ١٩٦٢ لمتابعة أحداث الاستقلال. وبرغم

حداثة سني في تلك الفترة الا ان هذه الرحلة ساعدت كثيراً في بروز هويتي الصحفية. بالفعل أرسلت بعدها بسبع سنوات من قبل صحيفة "لوموند" لأعمل مراسلاً دائماً فيها.

□ في أغلب الأحيان تثير مواقفك الكثير من الجدل والخلاف ... ؟

هوجوز : منذ دراساتي الاولى وحتى بعد معرفتي المباشرة بالبلاد العربية والإسلامية أخذت موقفاً غير تقليدي حول قضايا هذه البلدان وقد أدركت منذ البداية تعطش مسلمي هذه البلاد الى الاستقلال وقبلت ، في هذا الإطار ، انفصال الجزائر عن فرنسا لكنني ظللت وبصورة متحمسة مناصراً لبقاء الفرنسيين (الأقدام السوداء) في الجزائر بعد الانفصال ، مع تأمين الضمانات التي تسمح لهم بممارسة حقوقهم السياسية والثقافية. في هذه الفترة كان الوسط السياسي الفرنسي والجزائري ، ضد هذا الحل. لكن اليوم اسمع بعض الشباب الجزائري يدلي بتصريحات يأسف فيها على رحيل الأوروبيين من الجزائر ، تلك البلاد التي عاشوا فيها منذ عام ١٨٣٠ وحيث صاروا جزائريين غير مسلمين. كانت قناعتي ، ولا تزال ان كل إنسان لديه الحق في ان يعيش في المكان الذي ولد فيه. وكما دافعت بحماس عن حق الفرنسيين "الأقدام السوداء" في البقاء بالجزائر ، أدافع اليوم عن حق المسلمين الذين ولدوا في فرنسا في أن يظلوا فيها وان يكتسبوا جنسيتها. وفي هذا الأمر للأسف فان اعتقادي هذا لا يحظى بموافقة الأغلبية أيضاً.

□ كيف تنظر الى الانتقادات العربية والإسلامية الموجهة الى أجهزة الإعلام الغربية ، وبصفة خاصة، الانتقادات الموجهة الى كتاباتك ؟

هوجوز : المسلمون الذين يقرءون الصحف والكتب الفرنسية هم بشكل عام غير راضين. فاذا كان ما نكتبه مؤيداً لهم ، فانهم يتهموننا بأننا مرتشون من هذا النظام أو ذاك. واذا كان ما نكتبه نقداً لهم فانهم ينكرون علينا هذا الحق في النقد لأننا غير مسلمين. ومهما نكتب في هذا المجال او هذا الاتجاه فانهم يروننا دائماً في المكان الخاطئ. بالطبع هناك استثناءات هناك مسلمون يقبلون النقد ويقبلون نظرة الآخرين. لكن هم للأسف نادرون جداً وأعتقد انهم ينقرضون اكثر فاكثر...

□ لم تتحدث بعد عن الانتقادات الموجهة الى أعمالك بصفة خاصة ؟

هوجوز : الانتقادات الموجهة الى مقالاتى الصحفية وكتبى هى انتقادات للأسف يغلب عليها طابع الشتائم والتى لا أجد ضرورة للرد عليها. وعلى الرغم من هذه الانتقادات فأنا اكتب دائماً بضمير مطمئن لأننى لم اكتب أبداً شيئاً مزوراً زائفاً وكتاباتى تستند الى الوقائع التى شاهدتها والتى لم يستطع أحد تكذيبها. بالطبع هى بالضرورة نظرة الصحفى. لكن يأتى بعد ذلك دور الباحثين فى تعميق وتفسير هذه الكتابة الصحفية. وهكذا فأنا أعتبر كتاب جيل كيبيل عن "الفرعون والنبي" كتاباً مكملاً لتحقيقاتى عن مصر السادات.

□ فى عملك الصحفى ما هو المنهج او المناهج ، اذا جاز التعبير التى تسمح لك بالوصول الى تلك الصور والإحكام والنتائج التى تتسم بها تغطياتك الصحفية المثيرة للجدل ؟!

هوجوز : فى الواقع ما اكتبه كصحافى هو نتيجة لعمل مباشر فى الحياة اليومية. فأنا أتجول فى الشوارع ، وأشاهد الناس وأستمع الى ما يقولونه ، وآكل مما يأكلونه ، وأشاهد معهم التليفزيون وأركب معهم الحافلات العامة. كما أتحدث اللغة التى ينطقون بها. وعندما أتحدث إليهم فأننى استجوبهم مثلما استجوب رجال السياسة.. وبالطبع فأنا استند أيضاً فى كتاباتى الى ما أقرأه لدى المؤلفين الآخرين ، لكن الجانب الأكبر من عملى يعود دائماً الى اتصالاتى المباشرة بالناس. وكل هذا لا يمنع من وجود ثغرات فى ما نكتبه. فمن المؤكد ان المقالة الصحفية لا تعكس سوى جزء صغير جداً من الواقع الشاسع وكنت أقول انه دائماً ينبغى ان يكون هذا الانعكاس الصغير دقيقاً ومفصلاً بالنسبة للقارئ هذه هى طريقتى وهذا هو هدفى...

□ أنت من الذين يطرحون هنا تساؤلات حول غياب الاستغراب العربى فى مقابل الاستشراق الغربى. ماذا تقصد بذلك وفى اى سياق تطرح هذا التساؤل ؟!

هوجوز: فى اعتقادى انه من الضرورى ان يوجد مثل هذا الاستغراب وان تكون هناك أبحاث ودراسات من منظور عربى وإسلامى عن الغرب والمسيحية. فوجود مثل هذه الرؤية سيسمح بأحداث توازن مع كفة الاستشراق. لماذا لا يوجد استغراب كما يوجد استشراق ؟ أعتقد أن هذا يعود بدون شك الى نقص الفضول بمعرفة الآخر لدى العرب والمسلمين. فالغالبية العظمى

من المسلمين لا يندفعون الى الذهاب بعيداً فى معرفة الآخر. والغريب من هذا الأمر ان النبى (صلعم) كان يطالب المؤمنين بالبحث عن المعرفة حتى لو اقتضى الأمر الذهاب الى الصين!! للأسف اليوم لا يوجد تشجيع كاف من الحكومات والجامعات العربية لدراسة عادات واديان وعقائد الغرب. لكن فى المستقبل ربما يحدث مثلما حدث فى الماضى ، عندما جاء رفاعة رافع الطهطاوى الى باريس فى أواخر القرن الماضى أثناء حكم شارل العاشر ، وقدم آنذاك نموذجاً لرؤية الشرق عن الغرب. والوقت ليس متأخراً بعد تعالوا إذاً ، نحن فى حالة فضول لمعرفة تلك النظرة الجديدة التى ينظر بها الشرق إلينا.

مالك شبل

أبحث في ثقافتنا العربية بمنهج غربي

مالك شبل

أبحث في ثقافتنا العربية بمنهج غربي

الذين يكتبون بالفرنسية من الكتاب العرب يطرحون أكثر من إشكالية ، فكتاباتهم تثير فى غالب الأحيان غضب الكثيرين ، من القراء العرب الذين لا يتعرفون الى أنفسهم فى ما يكتبه هؤلاء . ولعل السبب يعود الى وضع وموقع هؤلاء الكتاب ، فهم من أصول عربية ويكتبون بلغة أخرى، ويقيمون فى فرنسا ويتوجهون الى جمهور لا يقدر بلدالهم الأصلية .

وهكذا يبدو الأمر كأن هذه الأقلام تبدع أفضل ما لديها ليصب فى تيار أوروبي يتحدث عن أسوأ ما فى المجتمعات العربية ، وكأن " السوق الثقافية " التى تمنحهم الشهرة والرواج أشبه بطاحونة لا ترحم !

هل الأمر هكذا حقاً ؟ وإذا كان كذلك ، فلماذا لا نتوجه الى بعض هؤلاء العرب الذين يكتبون بالفرنسية للتعرف إليهم والاستماع الى وجهات نظرهم وتقديمها الى القارئ العربي الذي يمكنه بدوره تكوين رأيه الخاص . ولعل هذه المحاولات تجذب بعضهم الى الكتابة بالفرنسية ، والعربية أيضاً ، إذا أمكن ، لكن ليس بالضرورة عن مجتمعاقم وثقافاقم بل عن مجتمعات الغرب وثقافته وسياسته، و لم لا؟ فقد تكون كتابات هؤلاء بالفرنسية أو العربية ، مفيدة لمجتمعاقم وثقافاقم الأصلية

من هذا المنطلق حاورنا مالك شبل عن عمله الأخير : "موسوعة الحب فى العالم الإسلامى " ودار الحديث معه بالعربية ، وكان يقطعها أحياناً للتحدث بالفرنسية عندما لا تسعفه الأولى .

****

□ لم موسوعة الحب ؟ و لمَ العالم الأسلامي ؟ وكيف تفسر أن معظم الذين علقوا على هذه الموسوعة ، فى الأعلام الفرنسي ، لم يغفلوا مقارنتها بالموجة الإسلامية السائدة اليوم ؟

شبل : في الحقيقة لا توجد موسوعات أو مراجع علمية دقيقة يعود إليها الباحث أو القارئ عن العرب والمسلمين فى مجال الدراسات الاجتماعية ، ودائماً تجد العرب متأخرين فى هذا الميدان ، فعمدت الى أعداد موسوعة لسد الفراغ الذى تحدثت عنه ، فاستخدمت كلمة الإسلام لأن الاستعمال الأوروبي لها يعني جميع الشعوب المسلمة. وهذا البحث يشكل استمراراً لأعمالي وكتبي السابقة عن الجسد والماهية السياسية والختان والرموز الإسلامية . وحقيقة الأمر أنني أردت إيضاح أن معظم المسلمين ليسوا جهلاء ولا يمارسون العنف كما هو شائع وإنما تتوفر لديهم ثقافة إنسانية وحضارة راقية وأنهم مثل غيرهم رومانسيون ولديهم خبرة فى ميدان الحب والمشاعر الإنسانية ، أردت أن أظهر هذه الصورة الجميلة لديهم لا صورة التزمت والعقد ، لكن هذا لا يمنعني بالطبع من التفكير والتفكير يفضي الى النقد.

□ هل الصورة الجميلة أم النقد الذى مارسته ما جلب لك الشهرة و رواج أعمالك ؟

شبل : القراء صنعوا شهرتي ، إذا كانت لي هذه الشهرة ، كتبي تباع جيداً وكانت هذه مفاجأة كبيرة بالنسبة إلي.

□ كيف تفسر أسباب هذا الرواج ؟

شبل : لا أعرف .

□ ربما كان في ذهنك وأنت تكتب ما ينتظره القارئ الغربي عموماً ؟

شبل : لا، كتبت أشياءً ليست آنية عن " تكوين الفكر السياسي " (١٩٨٦) وهو عمل سابق لأوانه و لم يكن ينتظره القارئ ، وكتبت أشياء أخرى ليست على صلة بالذوق السائد .

□ عندما تضع دار المطبوعات الجامعية الفرنسية ، وهي من أعرق دور النشر في فرنسا ، مجموعة أعمالك في واجهة مكتبتها الشهيرة ، هل تعتقد أن ذلك تم نظراً الى القيمة العلمية لأعمالك فقط ؟

شبل : نعم ، خصوصاً بالنسبة لهذه الدار التي تديرها امرأة معروف عنها الصرامة والتشدد في معايير النشر ، ومن المستحيل أن يصل كاتبا إلى واجهة هذه الدار إذا لم تكن لكتبه قيمة علمية حقيقية.

□ فى كتاباتك وأحاديثك بالفرنسية تصر دائماً على أنك باحث فقط كما لو أن إضافة صفة عربي الى أسمك ستحول دون أشياء كثيرة ؟

شبل : فى فرنسا يرفضون للعرب ، أقصد الذين يعلنون عن أنفسهم الحق فى أن يكونوا باحثين ويفضلون الفرنسي أو الأوروبي للقيام بأبحاث عن العالم العربي . أما إذا قام باحث عربي بذلك فيشككون فى قيمة أبحاثه والغريب أن أحداً لا يتشكك فى كبار الباحثين الفرنسيين والأوروبيين عندما يدرسون ثقافتهم ولا يطرح عليهم أبداً إذا كانوا باحثين أم لا ،أنا أعمل على دراسة ثقافتي ، ربما لست باحثاً على درجة كبيرة من الأهمية لكنني باحث على أية حال ولا أخشى أن أقول أنني عربي أيضاً .

□ هل تتوقف مهمة الباحث عند الانتهاء من بحثه ، وصدوره فى كتاب ، الا يكون مسؤولاً عن المسار الإعلامى والدعائي الذى سيسير فيه بحثه بعد ذلك ؟ أليست لذلك صلة بالسياق الذى سيستخدم فيه كتابه ؟

شبل : نعم له صلة وثيقة ،أستند بعضهم الى كتبي ، ووجدت إحالات إليها لدى بعضهم الآخر. كتبي تستخدم أحياناً بشكل سئ ، فتؤخذ مقدمة أو جملة أو عبارة مع تجاهل السياق العام بكامله نعم هذا يحدث .

□ ما الذي يمكن أن تطمح إليه فى هذه الحال ؟

شبل : طموحي أن تقرأ أعمالي بجهد وأمانة .

□ هل هذا متاح هذه الأيام ؟

شبل : أعتقد أن ثمة بوادر أمل والدليل أن أعمالي تجد رواجاً كبيراً على رغم أنه يفضل فى العادة لمن يحظى بمثل هذا الرواج أن يكون من الذين يهاجمون الإسلام والعرب ولا يرى سوى الأشياء السيئة والسلبية بينما " موسوعة الحب فى الإسلام " تثبت أنه للمرة الأولى أن من يتكلم شخص بصورة إيجابية عن الإسلام والعرب يجد إقبالا شديداً فى فرنسا وحتى فى أمريكا الى درجة فاجأتني . وليس لدى تفسير لذلك سوى أن الأوروبيين ربما قد ملوا الصور السلبية عن الإسلام.

□ قلت أن كتبك رائجة ،وهذا صحيح ،لكنك تعرف أن الكتب الرائجة هى غالباً التى تتجاوب مع الذوق السائد،وكما تعلم لهذا الذوق السائد ملامح معينة وربما تكون القيمة العلمية في المرتبة الثانية فى سلم أوليات الكتب التى تحقق رواجاً كبيراً ؟

شبل : ربما يكون هذا صحيحاً ، لكنني أتحدث عن حالتي ، والحالات الأخرى تختلف . عملت كمراجع للكتب في دار " لافون " وكانت هناك كتب تنشر للسمعة التى يتمتع بها أصحابها أو لأنها تسمح بتقديم مقالات فى الصحف ،أما الدار الجامعية الفرنسية فلا أعتقد أنها على هذا النحو . وعندما أكتب كتاباً لا أكتب الا عندما أقدم شيئاً أصيلاً .

□ ماذا تعني الأصالة بالنسبة إليك ؟

شبل : أن أكون مخلصاً فى ما أقول .

□ هل الأصالة تقتصر على الإخلاص ؟

شبل : أنا أصيل ومخلص وكفء عندما أقوم ببحث ما وللبحث قوانين فهو ليس رواية تكتب هكذا .

□ يدور حول الموضوعات التى تعالجها أوهام كثيرة .

شبل : ليس هدفي إرضاء هؤلاء الناس ، أستخدم هذا المخزون المتوفر لديهم من الأوهام لأرشدهم ولأظهر لهم تعقيد الظواهر التى يتحدثون عنها بخفة . فالقارئ يعرف إذا كان الكاتب

أصيلاً أم لا، خصوصاً أن الموضوعات التي أعالجها علمية وفي الوقت نفسه فى متناول الجمهور العريض ومن هنا النجاح والرواج .

- أنت باحث جزائري ، وتكتب بالفرنسية ، لجمهور فرنسي هل يسمح ذلك بالتساؤل عن موقعك كباحث فى زمن لا يمكن فصل الباحث عن الدائرة الثقافية أو الحضارية التي ينتمي إليها؟

شبل : السؤال مركب ولابد أن تكون الإجابة مركبة بدورها . أطرح على نفسي هذا التساؤل كل يوم ، أنا أعي صعوبة الوضع الذى أجد نفسي فيه . وتحدثت منذ قليل عن الأصالة والصدق فى البحث والآن أتحدث عن الدقة والمنهج ، فكلما نكون دقيقين ومنهجيين ، كلما أمكننا أن نكون أصيلين ويمكن أن نتلافى الى حد ما آثار اللغة الثانية والوضع الجغرافي ، فعندما يكون الباحث دقيقاً وأصيلاً وصادقاً ولديه أفكار جديدة غير مكررة فان كتابه يخرج من النطاق الجغرافي المحدد ، فالعمق والأصالة الداخلية لكتاب هي التي تجعل من صاحبه باحثاً وليس العكس.

- تحدثت عن المنهج وكأنه يتجاوز الوضع الجغرافي بينما لا يمكن الحديث عن منهج بمعزل عن خلفياته الثقافية والحضارية ؟

شبل : بالطبع وأنا واع لذلك. عندما تنظر الى ميدان الأنثربولوجيا تجدها استخدمت من الاستعمار لتعطي عنا صورة غير سليمة . ماذا أفعل ؟ أستعمل هذه الآلة الأنثربولوجية أو التحليل النفسي. وهي مناهج أو آلات أبدعتها أوروبا وأستخدم منها ما هو قابل لأن يكون عالمياً أي العناصر التي يمكن أن أستخدمها في مناطق أخرى .فعلى سبيل المثال هناك أشخاص يجبرون على كبت مشاعرهم الجنسية ليصيروا اجتماعيين ومعنى ذلك أن هذه علاقة بين الكبت وقبول الشخص فى المجتمع ، هذا الأمر موجود لدينا ، لدينا الإحباط الجنسي ، من البديهيات أن من يتعرض للمنع فترة طويلة ينتهي به الأمر الى الإحباط ، هذه الظواهر موجودة لدينا ، ولدى غيرنا ، لكنني عندما أتناولها لا أستخدم أبداً عقدة " أوديب " لأن البيئة العائلية لدينا خاصة جداً، وأنا لا أنكر وجود هذه العقدة لكن ليست هذه هى المشكلة فى مجتمعاتنا ، لأن عقدة

أوديب تستلزم تنافساً بين الرجل والمرأة في السياق الأوروبي مما يمهد لمكان ما للطفل بينما للطفل لدينا مكانة مختلفة . الطفل لدينا لا يتعرض لهذا التنافس بين الرجل والمرأة لأنه هو ذاته مركز الثقل والجاذبية في محيطنا العائلي فكيف يمكنه أن يطور علاقة معارضة لأبيه ؟

□ التحليل النفسي يحظى باهتمام كبير في الغرب بينما لا يكاد يشعر به أحد في المجتمعات الشرقية؟

شبل : هذه مسألة عدم تواصل ، فالتحليل النفسي لم يعرف كيف يستوطن هذه المجتمعات ، لم ينجح في اجتذاب الأنظار والأسماع ، لم ينجح في تقديم نفسه بصورة جيدة تسمح له بأن ينغرس في التربة الشرقية ، هذا أولاً ، وثانياً هناك فترة ملائمة لانتقال الأفكار و انتشارها .خذ الشيوعية على سبيل المثال لا أحد يقبلها اليوم بينما لم يكن الأمر كذلك في الخمسينات حيث قدر لها أن تنتشر في كثير من المجتمعات بما فيها العالم العربي ، إذاً لدى العرب البنية العقلية لاستقبال الأفكار الأجنبية ،لكن التحليل النفسي لم يعرف كيف يزرع نفسه في البيئة العربية في الوقت الملائم والآن لا يمكنه ذلك بالطبع .

□ ألا تعتقد أنه مرفوض أصلاً في بيئتنا ؟

شبل : لا أعتقد ذلك كل ما في الأمر أنه لم تكن هناك محاولات كثيرة في هذا الشأن .والمحاولة الوحيدة ربما كانت محاولة مصطفى صفوان وسامي علي لكنهما جاءا الى فرنسا واستقرا فيها .

□ ما هي علاقتك بمصطفى صفوان وسامي علي وكيف تنظر الى كتبهما ؟

شبل : هما بالنسبة إلى من الباحثين الغربيين وإذا نزعت أسم صفوان من على كتبه أو سامي علي كذلك ووضعت أي أسم فرنسي آخر فلن يحدث أي خلل أو اختلاف .

□ وإذا قمنا بالأجراء نفسه مع كتب مالك شبل ؟

شبل : مستحيل ، أنا باحث يهتم بالعالم العربي ، والموضوعات التى أعالجها لم تعالج من الباحثين العرب، كالجسد والمتخيل والختان وعقلية السرايا .هناك أبحاث قليلة في هذه الميادين لا توجد مراجع عربية أو مترجمة في هذه الموضوعات إلا نادراً .

□ هل توافق على أن التحليل النفسي نوع من المرض ؟

شبل : لذلك خرجت منه بسرعة ، لأنني أدركت أن التحليل النفسي يتضمن انغلاقاً وإذا تحدثنا أيديولوجياً قلت أنه خطر وأنه يمنع التفكير على رغم أنه يقدم بعض العناصر المفيدة للتفكير .

□ لماذا ينصب اهتمامك الرئيسي على العقلية العربية ،والمتخيل العربي، والجنس عند العرب؟

شبل : أهتم بالعقلية العربية لأنني أريد أن أفهمها . الأوروبيون يقولون أن العرب غير ديكارتيين لكنني أقول أن هناك منطقاً فى هذه العقلية الشرقية لكنه ليس المنطق الذى يحكم السلوك الغربي . أريد أن أعرف كيف يسلك العرب ، كيف يتحرك العقل العربي من داخله وليس من خلال علاقته بديكارت والمنهجة الغربية .

□ عندما تقوم بأبحاثك هل تشعر أنك ذات تدرس نفسها ؟

شبل : أنا فخور وسعيد بأنني عربي لكن المشكلة عندما تقوم ببحث لابد أن تجعله موضوعاً للدراسة ، وأخاف دائماً من العلوم المغلقة حتى فى أوروبا ، لم أتعاطف مثلاً مع جاك لاكان لأن فكره نظام مغلق ويتطلب فهم أي جملة فيه الرجوع الى نظامه الفكري كاملاً وكنت أحاور أحياناً بعض زملائي اللاكانيين وأقول لهم إذا سمحتم اشرحوا لي ما تعنيه هذه الجملة أما فرويد فكان بسيطاً ويعطيك حرية أكثر .

□ من يستمع إليك يشعر أنك تعمق المسافة بين موقع الباحث وبحثه ؟

شبل : لم أقل أبداً فى كتبي إذا كنت مسلماً او يهودياً أو علمانياً أو متدينا ، لم أقل أشياء من ذلك أبداً لأنني أقيم فصلاً بينهما ، لا أحب أن أظهر المكان بالضبط أو الباعث على ما أقول بل على النقيض من ذلك أظهر دائماً مراجعي المنهجية أقدم العناصر التى من خلالها يمكن أن نتناقش ، لا أعطي للقارئ مصادر عاطفية هذا لا يخص عملي الثقافي أحاول أن أتجنب إعطاء معلومات عن أيماني وجنسيتي ووضعي الاجتماعى أو النفسي كل هذا لا دخل له في عملي .

□ إذاً ، ما مراجعك الثقافية ؟ وهل الثقافة العربية بتاريخها وقضاياها حاضرة دائماً في أعمالك ؟

شبل : نعم لدي دائماً المرجعية العربية الإسلامية ولدي أيضاً المرجعية الغربية .

□ إذا قلت لك أنك مستشرق عربي تنظر الى واقعك من الخارج فماذا تقول ؟

شبل : أنا عربي ، وتكويني حتى العشرين من عمري كان باللغة العربية ، ولا أتخيل نفسي غير ذلك ، لا أتخيل أنني أستيقظ ذات يوم ولا أجد نفسي من عمق العالم العربي . أمور من هذا القبيل لا تدخل الى عقلي ، لا أنظر من الخارج الى العرب . فأنا عربي وأعيش بالصدفة في باريس ، وأعتبر نفسي في مرحلة انتقال فأنا إحساسي عربي لكن المنهجية ربما تكون أجنبية وهذا ليس خطأي إذ لا توجد لدينا منهجية عربية تسمح بالتفكير في أنثروبولوجية خاصة بالشعب العربي أو حتى دراسة الشعب الروسي والأمريكي . ليس لدينا منهج عربي في التفكير ، لابد أن نعترف بذلك ، ربما يأتي بعدي من يبتكر منهجاً عربياً في الرؤية .

□ إذا لم تكن هناك رؤية عربية اليوم في مسألة المنهج فهذا حافز قوي للبحث

شبل : بالنسبة إلى أحاول و لم أتنازل عن المحاولة والسعي للعثور على هذا المنهج العربي والدليل أنني أعمل الآن على دراسة العقلية العربية وهذا يعني أنني أبحث عن منهج .

حوار مع فرنسيين ترجموا آثاراً عربية

(ريشار جاكمون   جان فوركاد – لوك باربليسكو   ايف جونزاليس)

بعد تجربة دامت اكثر من ربع قرن اغلقت دار نشر " سندباد " الفرنسيه ابوابها نهائيـــاً نظـــراً للصعوبات والمتاعب التي واجهتها مؤخرا. وهناك بعض الدور الاخرى الـــتي بذلـــت جـــهودا ملحوظة في التعريف بالثقافة العربيه تخشى من المصير عينه الذى آلت اليه دار " سندباد " لذلـــك ليس مصادفة ان يتزايد الحديث في هذه الأيام عن النشر الفرنسي والعالم العربي فما هي الأسباب التي أدت الى هذه الحالة ؟ وما هو مصير النشر باللغة الفرنسية لمؤلفات عربيه ولدراسة بمجتمعات وثقافات العالم العربي والإسلامي ؟ و لماذا لا يحظى الأدب العربي الحديـــــث باهتمـــام ورواج كافيين في الخارج ؟ هل يعود ذلك الى عدم التوفيق في عمليات ترجمة هذا الأدب من العربية الى الفرنسية ؟ وهل هناك أسباب سياسة وتاريخية وحضارية تفسر حالة عدم الرواج هذه ؟ هـــذه التساؤلات وغيرها طرحناها على بعض المشتغلين في ميدان ترجمة الأثار العربية.. ومع هـــؤلاء المترجمين الأربعة ، حاولنا ان نترك لهم الكلام مباشرةً ، بعد حذف ما طرحناه عليهم من أسئلة، حتى نحافظ لهم على وحدة واتساق وجهة النظر التي يريدون الافصاح عنها.

ريشار جاكمون: أين المستغرب العربي؟

ريشار جكمون مترجم نقل الى الفرنسية روايات وقصصا لصنع الله ابراهيم ومجيد طوبيا وكتبـــا هي "دليل المسلم الحزين" و "الاسلام السياسى" و "الصحوة الاسلاميه" وهى تباعـــا لحســـن احمد امين ولسعيد العشماني ولفؤاد زكريا..

جاكمون: ينبغى الا يغيب عن بالنا ان الادب العربي الحديث عمره قصير جدا بالمقارنـــة مـــع الآداب العالمية المترجمة هنا ، فثمة اداب عالميه تاريخها اقدم وإنتاجها أوفر واكثر نضوجا بينمـــا الادب العربي ما يزال قليل الانتاج ويصل الان بالكاد الى مرحلة النضج اضف الى ذلك ان هناك دائما فجوة زمنيه ما بين صدور العمل والاهتمام به وترجمته الى لغات اخرى غير لغته الاصليـــه فالاعمال الادبيه حتى الكبرى منها لا تترجم فورا .

ومن جهة اخرى هناك أمر آخر تناساه الذين يستاءون من عدم الاهتمام بأدبهم ، هو أنه ليـــس كل ما يؤلف يمكن ترجمته فمن بين مائة كتاب أمريكي لا يوجد سوى عشرة كتـــب قابلـــة

للترجمة كذلك الادب العربى كأدب حديث لا تجد به كتبا وفيرة صالحة للترجمة بغض النظـــر عن الاعتبارات السياسيه .

كذلك لا بد الا ننسى انه لا يوجد قيمة عالميه ادبيه يمكن اقرارها هنا وهناك فالقيمـــة الادبيـــه نسبيه وتتعلق بالمكان وبثقافة ما فقد نجد روايه ذات قيمة كبيره فى دائرتها الاصليه بينما لايكـون لها القيمة ذاتها فى مكان اخر وهذا لا يقلل باى حال من قيمة هـــذا العمـــل الادبى فى دائرتـــه الاصليه فما قد يكون له قيمة كبيره فى مصر قد لا يجـــــذب القـــارئ الامريكـــى او الانجليزى ابدا وهذا يوضح لنا الاختلاف بين القيمة المطلقة والقيمة النسبية .

بالطبع هناك أشياء لا تخضع لمنطق حداثة الادب ومدى نضجه وعبقريته اذ لا يزال لدينا ما هـــو موروث من فترة الاستعمار فاحيانا البعض يقول عن العرب قبل ان يسمعهم لاعتبارات تاريخيـه فالاستشراق ظهر فى فترة لم تكن فيها الشعوب العربيه تمتلك الكوادر المؤهلة للقيـــام باعمـــال علميه كالتى انجزها المستشرقون عن التراث العربى والاسلامى فى مطلع القرن ولا زلنا نعيـــش فى هذا الموروث . فلكى افهم ظاهرة مثل (الاصوليه الاسلاميه) اجد نفسى اليوم مضطرا للذهاب الى الخبير الفرنسى او الامريكى قبل العربى .. وفى مقابل ذلك لا يوجد استغراب بمعـــنى اذا اراد عربى ان يفهم شيئا عن الثقافة الغربيه لن يجد لديه الخبير العربى المتخصص فى دراسة الغرب ممـــا يدفع هذا العربى الى الذهاب الى الخبير الغربى ايضا وهكذا فان الفارق ليس بسيطا ولا يعـــود الى اعتبارات سياسيه وايدولوجيه كما نرى وانما لاعتبارات تاريخية وحضارية فى المقام الاول .

اذا الافكار المسبقة من ناحية وعدم وجود استغراب من ناحية اخرى يفسران ان التاريخ مـــدزال يتحكم فى عملية النظر الى الادب العربى الحديث .

لكن مثلما انتقد نفسى كغربى اطلب من العربى ان يقوم بالشئ ذاته وكما اعـــــترف بوجـــود مشاكل حقيقيه لدينا فى ترجمة ونقل الادب العربى أرى أنه على العربي أن يعترف بدوره بـــأن أدبه ما زال في بدايته كما أنه ليس وفير الإنتاج وأن القابل للترجمة من هذا القليل هـــــو اقـــل وينبغى الا ننسى ايضا ان العرب لم يفعلوا اى شئ من اجل تقديم ادبهم الى اللغـــات الاخـــرى وكل ما صدر فى فرنسا من ترجمات لبعض الاعمال الادبيه العربيه انما يعود لجـــهود ناشـــرين

فرنسيين ومترجمين فرنسيين، و لم نشاهد ناشرا عربيا قام بجهود تذكر لترجمة عمل ما الى الثقافة الفرنسيه و لم نشاهد دولة عربيه قامت بصرف اموال من اجل ترجمة وتقديم ادبها وثقافتها الى الغرب باستثناء الكتب الدعائية بالطبع .

وفى النهاية ليست الصورة مأساويه الى هذا الحد فاننا نجد بعض الاعمال الروائية العربيه تستقبل استقبالا جيدا واذكر على سبيل المثال صنع الله ابراهيم كأحد كبار المبدعين المصريين والمعترف به فى بلده وقد صدرت روايته الاخيرة "ذات" فى شهر ايار مايو ١٩٩٢ ووجدت اهتماما كبيرا لان صنع الله ابراهيم لا يكتفى بتقديم تأملات وانطباعات وانما يشتغل ويحضر كتابته وقد قمت بترجمة "ذات" الى الفرنسيه فى تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٩٣ وليس بعد ثلاثين عاما والمفارقة ان رواية صنع الله إبراهيم طبعت طبعة ثانيه فى مصر قد بيع منها حوالى خمسة الاف نسخة وكذلك الترجمة الفرنسيه التى صدرت فى مواجهة منافسه شديده من الكتاب العالميين بيع منها ما يقرب من خمسة الاف نسخة فى فتره زمنيه اقل وهذه علامة ايجابيه على أن المستقبل سيشهد رواجا اكثر للادب العربى الحديث فى فرنسا وغيرها من البلاد العربيه .

جان فوركاد : علاقة الكاتب العربي بلغته إشكالية!

جان فرنسوا فوركاد مترجم فرنسى، رحل مؤخراً بعد رحلة طويلة مع المرض ، ترجم رواية "الزينى بركات" لجمال الغيطانى ، " نجمة اغسطس" لصنع الله ابراهيم وغيرها من الأعمال والدراسات.

فوركاد: لا اعرف صراحة ما الذى دفعنى الى اللغة العربيه باستثناء انى ولدت فى الجزائر وعشت فيها طفولتي أثناء حرب التحرير الجزائرية ، عشت في الجزائر حتى السابعة عشر من عمرى ولكننى لم ادرس اللغة العربيه طوال هذه الفتره ولكن المفارقة انى عندما جئت الى بارس اكملت دراستى فى الجامعة ثم سجلت نفسى مباشرة فى مدرسة الدراسات الشرقيه وادرس حاليا اللغة العربيه فى جامعة ـــ باريس الثامنة .

بالطبع اهتمام دور النشر الفرنسيه بترجمة الادب العربى الحديث يعتبر من الظواهر الجديدة نسبيا؟ ولا اعرف اذا كان هذا الاهتمام سيثير اهتمام القراء الفرنسيين ايضا ام لا ، لكنه فى كل

الاحوال مرحلة من الاهتمام بالروايات والقصص تتجاوز مرحلة اهتمام المستشرقين بقضايا الادب والفكر العربيين .

من جهة ثانية ، الا تعتقد ان الادب العربي الحديث ما زال ادبا شابا لا يتجاوز عدة عقود من الزمان فنجيب محفوظ كتب الثلاثيه مثلا منذ ثلاثين عام . اليس كذلك ؟ لقد ترجمت أعماله الى الانجليزيه منذ ١٥ سنة وترجم له بالفرنسيه " اولاد حارتنا" و" الحرافيش ". ربما يكون لدينا تأخر فى فرنسا بالنسبة لانجلترا فى ترجمة اعمال نجيب محفوظ .

عندما نترجم نصا من ادب اميركا اللاتينيه نستطيع منذ الصفحة الثالثة او الرابعة ان نتبين اسلوب الكاتب وعلاقته باللغة التى يكتب بها لكن عندما نترجم من العربيه الى الفرنسيه نصا ادبيا نجد انفسنا امام لغة شديدة المراس بالنسبة للاجنبى كما نجد صعوبة كبيرة فى تمييز اسلوب الكاتب وتحديد علاقته باللغة التى يكتب بها.

ما استطيع ان اقوله هو وجهة نظر تقنيه لمترجم لا اكثر من ذلك ولا يمكننى ان اقدم نظريه ما يبدو لى واضحا من خلال عملى كمترجم ان علاقة الكاتب العربى باللغة العربيه هى علاقة إشكاليه. ستسألنى من أين أتت إشكاليتها لا اعرف ذلك جيدا لكن الفرضيه التى أراها هى أنها مشكلة لغة ولا أستطيع أن أذهب ابعد من ذلك

فى الواقع اعتقد انها مشكلة لغة ذات ابعاد ثقافيه بالطبع لكن ماهى هذه الابعاد ؟ لا استطيع الخوض فى ذلك. ما الاحظه هو انى وجدت اثناء عملى ما يدفعنى الى التساؤل عن أسلوب هذا الكاتب او ذاك فأحيانا عندما ندرك هذا الأسلوب الذى يميز هذا الكاتب تبدأ مشاكل أخرى عندما أحاول ان أجد معادلا لهذا الأسلوب فى اللغة الفرنسيه . فصعوبة النقل من لغة الى اخرى ليست موضع جدال لكن من واقع معاناتى كثقفى فى الترجمة اسمح لنفسى بان أقول أن المشكلة فى الأساس خاصة باللغة العربيه وبنيتها .

اقول ذلك من واقع كونى مترجم عايش لغة البدء فى الترجمة اى النص العربى قبل ان ينتقل الى الفرنسيه واقول ان بنية اللغة جعلت علامات الكتابة غائبة تماما وبالتالى الكاتب العربى اليوم يعيش صعوبة حقيقة مع اللغة وعليه ان يقوم بعمل كبير فى هذا الصدد

ولا اعتقد ذلك فى حالة الترجمة من الفرنسيه الى العربيه هناك بنية موجودة بصورة واضحة.

فى الحقيقة افضل اعمال جمال الغيطانى وصنع الله ابراهيم لان الجوانب الايديولوجيه فى أعمالهم قليلة لذلك يمكننى ان اعكف مدة طويلة على ترجمة نصوص الغيطانى او صنع الله ابراهيم دون ملل.

بالنسبة لصنع الله إبراهيم فله أسلوبه الخاص وهو أسلوب نادر اذ يبحث عن صور غريبه وعالم خيالى غريب أحيانا عن واقعه فهو يجمع ما بين إشارات تضم مايكل الجلو وإشارات تنتمى لثقافته الخاصة وهناك بعض فقرات وصفيه لصور جميلة وهذا ما أحببته فى أعماله .

بالنسبة للغيطانى ما اثارنى فى "الزينى بركات" انها مشيدة باسلوب هندسى رائع. ما يجمع بين هذين الكاتبين هو ما يمكن إدراكه بالنسبة لنا كأوروبيين من خلال رؤيتهم للمجتمع العربى لدى انطباع بان ما جذبنى نحو إنتاجهما ليس بعيدا عما تحدثنا عنه منذ قليل عن علاقة الكاتب العربى بلغته العربيه وكيف يمكن ان تكون هذه العلاقة علاقة فرديه. فى اعتقادى ان نظرة هذين الكاتبين للمجتمع العربى فيها شئ يهرب من النمطيه الايدلوجيه التى نسمع عنها وربما هذا ما اعجبنى لديهما ودفعنى ان اقضى وقتا كبيرا فى الترجمة لانه اذا لم يكن النص محبوبا من المترجم فان الترجمة ستغدو مستحيلة .

لوك باربليسكو : الترجمة لها حدود

لوك باربليسكو مترجم فرنسى نقل" تراب الزعفران" لادوار الخراط و"الوجوه البيضاء" لألياس خورى.

باربليسكو: يمكن ان اقول فى البدايه أن الأدب العربي في فرنسا إذا لم يكن رائجاً رواجاً حقيقياً فإنه لم يصل الى وضعية مأساوية. صحيح هناك رواج محدود إلا أنه خطوة على الطريق في مواجهة الإستقبال البارد لهذا الأدب في بلادنا والذي يعود الى تلك الخلفية التاريخية بين فرنسا

والعالم العربي وهي خلفية تمتزج فيها العناصر الايجابيه والسلبيه فى ان معاً. وهذا يعنى ان العناصر السلبيه لازالت قائمة وتؤثر على طريقة تلقى واستقبال هذا الادب العربى ..

وهناك ايضا ظاهرة اخرى هى ظاهرة المنافسة بين اداب العالم العربى وغيره من اداب وثقافات عوالم اخرى كالادب الروسى واليابانى والصينى والكورى الجنوبى الذى نجد له حضور بارزا عند دار" اكت سود" وحيث عدد الروايات المترجمة من اللغة الكوريه الى الفرنسيه اكثر من عدد الروايات المترجمة من العربيه وذلك على الرغم من ان كوريا بعيدة جدا وربما ادى هذا الى انحسار الاهتمام نسبيا عن اداب العالم العربى.

هناك كذلك عامل الدعاية فالبعض من الادباء العرب يشكون مثلا من ان روايات كبار ادباء العرب لم تحظ بالرواج عينه وينسى هؤلاء ان رواج ادب امريكا اللاتينيه يعود فى اسبابه الرئيسيه الى ان الامريكين اللاتين عرفوا كيف يقومون بدعاية جيدة منظمة لأدبهم على فترة طويلة الأمد بدءاً منذ الثلاثينات ، بينما الدعايه للمؤلفين العرب بدأت منذ عشر سنوات فقط رغم وجود اسماء كبيرة فى الادب العربى الحديث .

والاهم من كل ذلك وهو امر قد يتناساه البعض ان الترجمة عملية لها حدودها فى اطار التواصل والتوصيل فالروايه التى ترجمتها لالياس خورى "الوجوه البيضاء" ترسم وجوه بيروت عبر الحرب الأهلية وتصف وصفا قاسيا الاوضاع الاجتماعية والاخلاقية وكان عنوان الروايه فى نسختها العربيه مطابقا لمضمونها لكن الترجمة الفرنسيه تحول العنوان ، بدون ارادتي ، الى "رائحة جثة" مع صورة جميلة على الغلاف وهى لوحة لمستشرق فرنسي قام برحلة فى اول هذا القرن الى تونس وليس لبيروت وقد فعل الناشر ذلك لانه أراد ان يستفيد من هذه الصورة العامة التي لا تزال موجودة فى مخيلة الفرنسيين عن العالم العربى وحتى لو كان موضوع الرواية معاكسا تماما واسود كل السواد وقد سألت الياس خورى عن ذلك فضحك وقال لى ان فى ذلك شيئا من السخريه لهذا اقول دائما ان السبب الحقيقى لمحدودية رواج الادب العربى تكمن فى سوء التفاهم هذا.

ومن جهة أخرى تكمن حدود الترجمة فى الطابع الخاص المميز لكل ثقافة ، فبعض الكتاب يهتمون بجمال الاسلوب ويمتلكون مرجعية ادبية ثرية جداً ، فلدى إدوار الخراط مثلا ، بعض المقاطع التى تتسم بأسلوب غنائى شاعرى وباعتماد القوافى ، وتواجه المترجم مشكلة نقل هذه الخلفية الادبية الى الفرنسية ، وهو أمر ليس بسيطاً بل يصل احياناً الى حدود الاستحالة. ماذا أفعل ؟ اختصر هذه المقاطع واحاول ان اقدم ما يعادل الاصل لكن لن تكون الترجمة دقيقة. فى اعتقادى ، هناك بعض مقاطع النصوص العربية مستحيل ان تترجم. وطريقتى هى الاستغناء عنها وتقديم صورة مغايرة قليلاً عن الصورة الاصلية كى تصل الى الجمهور الفرنسى. فى اعتقادى كذلك أن المجتمعات العربية ليست بعيدة كل البعد الذى كنا نعتقده ، والتطور الذى حصل مؤخراً وتدريجياً هو اننا لم نعد ننظر اليها تلك النظرة الغرائبية ، وان كان ذلك يأتى بنتيجة عكسية بالنسبة لرواج الأدب العربى فى بلادنا ، بمعنى انه لم تعد له جاذبية البعد والنزعة الغرائبية. لكن من الافضل لنا ان نؤسس اهتمامنا بالأدب العربى انطلاقاً من معرفة حقيقة وليست وهمية وبالتالى سيكون له رواج حقيقى.

ايف جونزاليس: منطق السوق يتحكم فى الترجمة.

"ايف جونزاليس" : مترجم فرنسى نقل : "حكاية زهرة" لحنان الشيخ و "اللجنة" لصنع الله ابراهيم وشارك فى ترجمات اخرى.

جونزاليس : من الحقيقى انه لا يوجد رواج حقيقى للأدب العربى فى فرنسا لكن لابد من فهم الاسباب الحقيقية لذلك. هناك أولاً ازمة النشر العامة وبالتالى ازمة النشر الخاص المتعلق بترجمات اعمال اجنبيه ، وثانياً هناك صفحة غير بيضاء فى العلاقات الثقافية بين فرنسا والعالم العربى مرجعها تأثير الماضى المعقد والصعب والملئ بالجوانب والاحكام المسبقة. وبالطبع هذا الماضى يؤثر سلبياً، بطرق مختلفة ، على عملية التوصيل والتواصل مع الأدب العربى. وثالثاً هناك سيطرة بعض السماسرة على ميدان العلاقات الثقافية بين فرنسا والعالم العربى ومنعوا بالتالى ظهور آفاق جديدة وفرص جديدة لدور نشر اخرى غير متخصصة ، عن آداب العالم العربى.

ومحصلة كل ذلك ان الرأى العام الفرنسى لم يعد يرى العالم العربى الا من خلال القضايا الدينية والاخلاقية اى التطرف الدينى والمعارضة الدينية فى العالم العربى. وكما هو معروف فان الترجمة والنشر عملية تجارية ، ولابد من ان يكون لها زبائن والزبائن لهم مواصفات معينة ومطالب معينة، وفى ضوء ذلك يتم اختيار عمل دون آخر وربما للكاتب نفسه قدرة على توزيع اكبر وتعويض عن تكاليف النشر مثلا ترجمنا فى دار "اكت سود" رواية ابراهيم عبد المجيد "البلدة الاخرى" وقد لا تكون افضل واجمل اعماله لكننا اخترناها لان موضوعها مثير ومن المتوقع ان تجذب القراء وهو ما حدث فعلا وكذلك "مسك الغزال" لحنان الشيخ. بالطبع لسنا مرتاحين الى ذلك الاسلوب ونحاول تغيير هذه الطريقة لكننا امام سوق علينا ان نراعى شروطها. وهناك عبارة تقول بالفرنسيه "باريس لم تبن فى يوم واحد" ، ونحن مع هذه البدايات نطمح الى آفاق افضل ، فالترجمة من العالم العربى مثل الترجمة فى كل الثقافات الاخرى تتم فى المرحلة الاولى بالشروط الموجودة فى السوق لا يمكننا ان نترجم اذ لم نعترف بان لكل مجتمع ظروفاً معينة وهذا ينطبق على كل المجتمعات بما فيها المجتمعات العربية التى ينقصها الكثير للمساعدة فى التعريف والترويج لاداها اذا يوجد بيننا وبينها حالة "عدم توازن" بمعنى اننا كمستعربين لا نجد على الضفة الاخرى مستغربين وهو امر يعكس اوضاع الحياة السياسية والاقتصاديه والاجتماعية السائدة اشعر بعدم ارتياح لغياب التوازن والتبادل بين المستعربين والمستغربين . لكنى متفائل بوجود الجيل الحالى من المترجمين الذى يعنى وجوده ان صفحة جديده من العلاقات بين العالم العربى والاوروبى فى طريقها الى التحقق. والنموذج العملى لذلك هو تجربتنا فى دار نشر "اكت سود" التى برهنت على انه رغم وجود كل هذه المظاهر السلبيه ، يمكننا ان ننجح حتى بلغة السوق والمبيعات ونقدم اعمالا جديده لجمهور يهتم بها.

فهرس الكتاب



من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب

حوار الاستشراق

أحمد الشيخ

.. وصل نقد الاستشراق، في ثقافتنا العربية، إلى مرحلة بعيدة المدى، وصار على جدول أعمال كثير من الباحثين العرب والشرقيين، الذين ينتمون إلى اتجاهات ومواقع فكرية وسياسية متباينة، ولم يعد هذا النقد يقتصر على تفنيد اراء بعض المستشرقين المتعصبين بل صار يحمل معه توجهات لها ملامحها البارزة، وصارت له ادبياته الشهيرة. لكننا لم نسمع، داخل الثقافة العربية، ماذا يقول هؤلاء الذين ننتقدهم بصفة منظمة ودائمة ..

وبحكم وجودي، في العاصمة الفرنسية، اكثر من عشرين عاماً متواصلة، اردت ان ادفع بهذا النقد إلى مرحلة انضج واعمق، من خلال التنقيب المباشر في اعماق هذا العالم الداخلي للمستشرقين وتقديم عبر هذا «الحوار النقدي» المسكوت عنه في عالم الاستشراق الفرنسي المعاصر، في الوقت الذي أعطي فيه، للمرة الأولى، في حدود ما اعلم، «الحق في الكلام» لكوكبة هامة من المستشرقين كي يقدموا أنفسهم ومناهجهم وأعمالهم، وكي يدافعوا، أو يؤكدوا، الإنتقادات الموجهه إليهم، وذلك من خلال حوار لم تنقصه الجراة ولم يعرف مناطق محظورة التناول ...

ولم يكن إهتمامي بالاستغراب منفصلاً عن إهتمامي بالاستشراق، فالارتباط بينهما يتجاوز مجرد التماثل اللغوي في الاشتقاق ليذهب ابعد من ذلك بكثير. ولقد بدا اهتمامي الحقيقي بهذه القضية مع الضجة التي احدثها صدور كتاب برنارد لويس الشهير «كيف اكتشف المسلمون أوروبا» حيث يعيب، في هذا الكتاب، على العرب والمسلمين إفتقادهم للتطلع والفضول نحو معرفة الآخرين وهي فرضية حاول إثباتها عبر قراءة خاصة للتاريخ الإسلامي حتى أواخر القرن الثامن عشر، وكان لهذه الفرضية صدى كبيراً في الأوساط الجامعية سرعان ما انتقل إلى الأوساط الإعلامية.

.. هنا، حاولت القيام بجهد، متواضع، لإظهار ان غياب او شحوب الاستغراب العربي لدينا - أي دراسات شرقية عن الغرب، كما كان هناك دراسات غربية عن الشرق - لا يمكن ان يقدم هكذا من خلال اطروحة إستعلائية عنصرية تريد ان تنزع عن العرب والمسلمين إنسانيتهم، وانما من خلال ما تعرضت له هذه المجتمعات عبر أخطر ظواهر التاريخ البشري وأعني ظاهرة الاستعمار. وتساءلت كيف يمكن للمجتمعات العربية والإسلامية أن تقوم بدراسة جوانب مختلفة من ثقافة وحضارة الأخر الجاثم فوق صدرها ..

.. منذ أن انطلق هذا الحوار النقدي - حوار الاستشراق وحوار الاستغراب - في الفترة من منتصف (١٩٨٦) وحتى اوائل (١٩٨٨)، عقدت ندوات ومؤتمرات وظهرت كتابات جديدة، تتناول العلاقة بين الاستشراق والاستغراب، وفي ذلك ما يثير الإبتهاج والأمل، رغم تأخر صدور كتابنا طوال هذه السنوات لأسباب خارجة عن إرادتنا.

المركز العربي للدراسات الغربية
القاهرة - الالف مسكن - ممر (٤) - فيلا ١٣٧ (ب) ت: ٤٩٣٣٤٧٦